

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

PRESENTE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (THEOLOGIE)

PAR

CLAUDE LAFRENIERE

STRUCTURES DE L'IMAGINAIRE ET REPRESENTATIONS
DE LA MORT DANS LA SPIRITUALITE TEILHARDIENNE
(1905-1919)

DECEMBRE 1981

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

TABLE DES MATIERES

	Pages
REMERCIEMENTS	v
INTRODUCTION	1

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE PREMIER : L'AVANT-GUERRE (1905-1914)	15
CHAPITRE DEUXIEME: LE BAPTEME DU REEL (1914-1918)	24
1. Réactions de Teilhard devant la Mort	25
2. L'éclosion du génie teilhardien et la Mort	29
3. Fonction et signification de la Mort	34

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE PREMIER : LES STRUCTURES ANTITHETIQUES DU REGIME DIURNE DE L'IMAGINAIRE TEILHARDIEN	47
1. La Pyramide	49
2. Le labyrinthe aquatique	50
3. Le Fil d'Ariane	55
4. La Vision spéculaire du Jour	55
5. Le Feu séparateur	62

	Pages
6. Les Eaux de la Mort	65
7. Le poids de la Terre	69
8. L'Eau tellurique et le Feu lumineux	71
9. Le filet de Kronos et le grouillement de la Multitude . . .	75
10. De la poussière du Multiple au divin parfum	77
11. Autres images	80
12. L'Anti-Icare	83
CHAPITRE DEUXIEME: LES STRUCTURES MYSTIQUES DU REGIME NOCTURNE DE L'IMAGINAIRE TEILHARDIEN	89
1. L'Axe du Monde	91
2. L'Ame du Monde et le Milieu divin	93
3. Le Multiple et le Mal	96
4. La recherche du Centre lumineux . .	102
5. La transmutation des valeurs et la Mort-Extase	104
6. L'absorption par le Centre	107
7. Le primat de l'intériorité	109
CHAPITRE TROISIEME: LES STRUCTURES SYNTHETIQUES DU REGIME NOCTURNE DE L'IMAGINAIRE TEILHARDIEN	119
1. La Mort comme Passage	120
2. La Mort comme Barrière	122
3. La Mort comme métamorphose. Le symbolisme de l'Arbre	125

	Pages
4. Le symbolisme du Feu	126
5. Nécessité de la transformation . .	129
6. Remarques finales	131
CONCLUSION	135
BIBLIOGRAPHIE	142

REMERCIEMENTS

Notre gratitude s'adresse tout d'abord à notre directeur de mémoire, M. Jean-Marc Dufort, dont l'expérience nous a été très précieuse. Nous désirons également lui témoigner notre reconnaissance pour avoir su, le premier, éveiller notre curiosité à l'égard de la pensée teilhardienne.

Mais la mise en page de ce mémoire n'aurait sans doute pas été possible sans la remarquable patience et le minutieux travail de mademoiselle Isabelle Lafontaine, que nous remercions et dont nous soulignons la compétence.

Nos remerciements vont ensuite à la direction du Collège Laflèche de Trois-Rivières pour nous avoir libéré d'une partie de notre tâche d'enseignant, nous permettant ainsi la réalisation finale de ce mémoire.

Et c'est avec joie que nous pouvons enfin mentionner les noms de mesdames Sylvie L'Italien, Hélène Fournier et, plus particulièrement, Chantal Pinard pour l'immense appui moral qu'elles nous ont apporté dans les moments opportuns.

INTRODUCTION

S'il pouvait suffire de ne considérer que le nombre de publications qui lui ont été consacrées jusqu'à ce jour, déjà le Père Teilhard de Chardin pourrait compter parmi les penseurs les plus marquants de notre époque.

Mais si nous nous interrogeons sur les raisons qui motivent l'intérêt dont il fait l'objet, nous sommes forcés d'opérer un véritable discernement, tant les réponses peuvent varier. Car Teilhard fut à la fois croyant et homme de science, mystique et théologien. De ce fait, il trouve audience dans les secteurs les plus divers, sinon disparates.

Or, c'est sans doute au niveau des réponses qu'il a su apporter aux problèmes de son siècle qu'il nous faut chercher la véritable raison de sa célébrité.

Parmi ces problèmes, il en est un qui ne saurait échapper à notre attention: l'absurde. Contemporain de Jean-Paul Sartre et d'Albert Camus, Teilhard a lui aussi fait l'expérience de la contingence et tenté de sonder la valeur de l'existence humaine (et plus spécialement de l'Action).

Mais celui qui se penche sur la valeur de l'Action pour en chercher la justification, ne peut que se heurter, tôt ou tard, à l'éternel problème de la Mort. C'est bien pourquoi, parlant de Teilhard, le Père de Lubac déclarera que "de toute sa réflexion, même scientifique, on pourrait déjà dire en vérité, qu'elle fut une vaste méditation sur la Mort"¹.

Or, n'est-il pas étrange de constater que, parmi les nombreux ouvrages consacrés à la pensée teilhardienne, bien peu présentent une réflexion approfondie sur la signification de la Mort chez l'auteur du Phénomène humain?

Parmi les auteurs qui se sont donné pour tâche d'éclairer ce sujet, il faut mentionner Peter Schellenbaum², dont la remarquable étude sur l'énergétique teilhardienne contient tout un chapitre sur le problème de la Mort. Cependant, il y est surtout question de la Mort cosmique, située dans la perspective générale d'une option de l'homme pour l'amour du Christ. Notons également que l'auteur ne fait qu'effleurer les écrits teilhardiens du temps de la guerre 1914-1918.

Mais nous devons reconnaître à Gérard-Henry Baudry³ le

(1) H. de LUBAC, La Prière du Père Teilhard de Chardin, Mayenne, Fayard, 2e édition, 1968, p. 148.

(2) P. SCHELLENBAUM, Le Christ dans l'énergétique teilhardienne, (Cogitatio Fidei, no 58), Paris, Cerf, 459 p.

(3) G.-H. BAUDRY, "Les grands axes de l'eschatologie teilhardienne (1946-1955)", dans Mélanges de science religieuse, XXXIVe année (no 4), décembre 1977, pp. 213-235 et XXXVe année (nos 1-2), mars 1978, pp. 37-71, Facultés catholiques, Lille.

mérite d'avoir bien mis en lumière la place et le rôle de la Mort dans l'eschatologie teilhardienne. Il s'agit, en fait, d'une excellente synthèse sur les lignes dominantes de l'oeuvre du Père Teilhard. Mais cette étude porte presque exclusivement sur les écrits de la maturité, et plus spécialement ceux de la période 1946-1955.

Une dernière mention concerne la thèse de Francis Kelly Nemeck⁴ sur la spiritualité teilhardienne. Cette dernière est comparée à la spiritualité sanjuaniste, notamment en rapport avec les passivités de diminution, parmi lesquelles la Mort vient se ranger. Bien que l'auteur concentre son étude sur la période 1914-1927, il ne présente pas de réflexion systématique sur le problème spécifique de la Mort, son objectif étant de comprendre le rôle de la souffrance dans la sanctification.

Nous concluons donc qu'aucune étude n'a porté sur la signification de la Mort dans la période où va éclore le génie teilhardien: le temps de la guerre de 1914-1918. Or, nous nous proposons de remédier à cette carence et d'une double façon.

D'une part, dans la première partie de ce mémoire, nous tenterons de retracer chronologiquement l'évolution de la pensée de Teilhard sur la Mort de 1905 à 1918, notamment dans son

(4) F.K. NEMECK, Teilhard de Chardin et Jean de la Croix, (Coll. "Hier Aujourd'hui", no 20), Montréal, Bellarmin, 1975, 146 p.

rapport avec la spiritualité. Mais nous ne présenterons pas de réflexion ou de commentaires détaillés sur ce que nous aurons mis en lumière dans cette étude chronologique. Nous donnerons plutôt la parole à Teilhard, nous contentant simplement de présenter comment s'est articulée sa pensée au sujet de la Mort, car notre objectif est ailleurs.

D'autre part, dans une deuxième partie (qui constitue, en fait, notre véritable démarche), nous essaierons de découvrir le substrat imaginaire des représentations teilhardiennes de la Mort. Mais voilà qui exige une assez longue explication.

La majorité des auteurs qui se sont penchés sur l'oeuvre teilhardienne ont tenté soit d'en vérifier la cohérence ou l'orthodoxie, soit d'en saisir la véritable portée. Mais presque toujours, ils ne se sont attachés qu'à la pensée conceptuelle de Teilhard, négligeant ainsi le vaste domaine de l'expression symbolique.

Et pourtant, le caractère ineffable d'une large part de la vision de Teilhard a forcé celui-ci, dès le départ, à faire usage d'un nombre considérable d'images, de symboles et, surtout, d'analogies.

Il n'est pas nécessaire d'en faire une lecture exhaustive pour constater que les écrits de 1916 à 1927 en sont truffés. Bien sûr, ils donnent une indication du caractère mystique

de l'auteur, caractère nullement obscurci par sa vocation scientifique. Au contraire, les deux dimensions semblent s'alimenter mutuellement dans la recherche de l'Absolu.

Or, pour nous, et c'est là un de nos a priori, le concept se révèle impuissant à rendre compte, d'une façon satisfaisante, de réalités qui dépassent le domaine, somme toute très restreint, de la perception intellectuelle. Il laisse, ainsi, échapper l'intensité "viscérale" et la richesse affective qui constituent les racines de la conscience.

De plus, la méthode et les instruments d'analyse doivent correspondre à la nature de leur objet d'investigation. Or la Mort, comme tout ce qui est de l'ordre du surnaturel ou du métaphysique, appartient au domaine du non-sensible et, de ce fait, ne peut faire l'objet que de ce que Gilbert Durand appelle les "modes de connaissances indirectes"⁵.

Parce qu'il est un signifiant non arbitraire éclairant le rapport que nous entretenons avec un signifié à jamais insaisissable directement, le symbole constitue un exemple privilégié de ce que nous entendons par modes de connaissances indirectes.

Remarquons ici que le symbole demeure ouvert, c'est-à-dire que, d'une part, il se montre plurivalent sans jamais cependant

(5) G. DURAND, L'imagination symbolique, Paris, P.U.F., 1964, p. 15.

rendre compte de la totalité du signifié auquel il renvoie; et, d'autre part, contrairement au concept réducteur et univoque qui enferme l'Etre dans les limites étroites mais précises du vocabulaire, le symbole oriente le coeur et l'esprit vers un infini. Voilà pourquoi nous n'hésitons pas à le reconnaître comme ontophanie.

Faisant accéder le sensible à la dignité de manifestation du Sens, le symbole conservera toujours, cependant, une certaine ambivalence; c'est pourquoi il gagnera à ne pas être détaché de la constellation d'images à laquelle il appartient. Ainsi, il récupérera partiellement ce que sa nature lui fait perdre en précision.

Or, si nous voulons être en mesure de comprendre (même partiellement) la signification que prend la Mort dans la pensée de Teilhard, il nous faut reconnaître la convergence des images que ce dernier utilise, afin de les intégrer dans une classification des productions de l'Imaginaire.

Pour ce faire, nous utiliserons les catégories que nous fournit Gilbert Durand dans sa thèse magistrale: Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire⁶.

(6) G. DURAND, Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale, (Coll. "Etudes", no 14), Paris, Bordas, 4e édition, 1973, 549 p.

Puisque le cadre limité de notre mémoire ne nous permet pas de fournir une présentation détaillée des vues du brillant sémanticien, nous nous contenterons d'exposer les données essentielles que nous lui empruntons pour notre humble démarche.

L'auteur poursuit le but de réhabiliter, aux yeux de ses contemporains, la fonction imaginaire qui, dans notre Occident rationaliste, a trop longtemps été tenue pour n'être que "la folle du logis".

Après avoir montré la place essentielle et irréductible que tient cette fonction dans la psyché humaine, Gilbert Durand nous fait part de son choix méthodologique de classification des productions de l'Imaginaire; ce dernier ne pouvant désormais plus être considéré comme une quelconque dévaluation du savoir.

C'est à l'école russe de Betcherev qu'il empruntera la notion de "gestes dominants"⁷, notion comportant l'idée que le réflexe est plus universel que le complexe cher à la psychanalyse. En effet, le complexe ne peut être premier puisqu'il est une sorte d'amalgame, produit des interactions entre le social et les pulsions individuelles.

La réflexologie betcherevienne prétend remonter aux sources des systèmes d'adaptation du nouveau-né. A partir des

(7) Ibid., p. 46.

réflexes primordiaux de l'appareil nerveux, Betcherev décèle deux dominantes pouvant conditionner la représentation symbolique.

La première en est une de position, liée par voie de conséquence à l'appareil optique, qui imprime chez le jeune enfant les premières représentations découlant des perceptions reçues à partir de la verticalité ou de l'horizontalité. Ainsi sont jetées les bases de toute pensée antithétique opposant le Ciel et la Terre, le Pur et l'Impur, dans une lutte sans compromis. Mais il s'agit là d'une structure dynamique comportant les schèmes (mouvements) de l'ascension et de la chute. Toute une constellation de symboles y est rattachée par une polarisation autour des grands archétypes que sont la lumière et les ténèbres, le sommet et le gouffre, le héros et le monstre. C'est ce que Durand appelle les structures antithétiques du Régime diurne de l'image.

La seconde en est une de nutrition liée aux réflexes de succion du nouveau-né. La dominante digestive, comportant des représentations en rapport avec les actes d'avalage et de défécation, modèlera toute pensée mystique. Il ne s'agit plus ici d'opposition mais d'emboîtement. Par exemple: "Je suis en Dieu et Dieu est en moi". Nous y retrouvons les schèmes de la descente (douce) et de la pénétration, auxquels sont rattachés les archétypes de la demeure et du centre, connotés d'attributs

comme "chaud", "intime", "caché", "profond", etc. Notons que tous les procédés de gullivérisation se rattachent à ce "complexe de Jonas" marquant le primat du contenu sur le contenant. Les structures mystiques du Régime nocturne sont donc le contraire des structures antithétiques car elles euphémisent totalement le conflit clair comme le jour du Régime diurne.

A ces deux dominantes, Gilbert Durand en ajoute une troisième, sexuelle, qu'il assimile au Régime nocturne parce qu'elle a une parenté de fonction avec la dominante de nutrition, à savoir d'adoucir le dualisme diamétral et statique de la dominante posturale, mais cette fois, en l'intégrant dans un rythme, donc, en lui procurant une dynamique progressiste ou cyclique.

Alors que les structures antithétiques (héroïques) et mystiques (intimistes) inclinent vers une certaine spatialisation, les structures synthétiques (dramatiques) vont intégrer le Temps. Ce dernier y apparaît dominé, domestiqué: l'opposition statique fait place au devenir et à une dramatisation qui suppose une harmonisation des contraires, dans le Temps.

Comme le Jour et la Nuit se succèdent, la respiration et la succion présentent un rythme; maîtriser la position verticale ne va pas sans l'acquisition progressive de la marche.

La dramatisation exigera, le plus souvent, l'intervention d'un troisième terme pour concilier les contraires, une sorte de

médiateur, dans un processus dialectique. Ainsi, toute pensée à caractère progressiste ou supposant un messianisme (voilé ou non), vient se ranger dans les structures synthétiques de l'Imaginaire. Le symbolisme de l'Arbre et celui du Fils sont les plus représentatifs de cette catégorie.

Mentionnons que, selon Gilbert Durand, toute représentation (comme tout langage) est une tentative pour maîtriser le Réel. Par exemple, se représenter un danger constitue déjà un moyen pour le vaincre, ne serait-ce que parce que nous réduisons notre angoisse devant l'inconnu. Par conséquent, toute représentation est ultimement une euphémisation de la Mort, et même son désaveu puisqu'elle demeure impensable.

En fait, c'est tout l'Imaginaire qui est dressé contre la Mort⁸, car "le désaveu de la mort exige la mise en action d'un appareil imposant pour tenter d'effacer ce qu'elle peut avoir d'insoutenable comme abolition définitive"⁹.

La Mort nous provoque sans que nous puissions l'atteindre. Sa représentation draine ainsi une importante charge affective, celle-là même qui préside à la formation de tout symbole. Ce dernier apparaît dès lors comme la condensation, en une seule

(8) Ibid., pp. 467-474.

(9) G. ROSOLATO, Essais sur le symbolique, (Coll. "TEL", no 37), Paris, Gallimard, 1979, p. 184.

image, d'un ensemble complexe de sentiments. Voilà pourquoi, par une sorte de cénesthésie, il peut imprimer à l'âme le même mouvement que celui qui lui a donné naissance.

Nous sommes donc en mesure de considérer chaque catégorie de l'Imaginaire comme une sorte de moule affectivo-représentatif, lié à trois attitudes devant la Vie et la Mort: le refus crispé, l'abandon confiant, l'adaptation progressive.

Précisons, encore une fois, notre intention: déceler de quelle catégorie de l'Imaginaire chaque représentation de la Mort est le prolongement, en établissant la convergence des images polarisées (en constellations) par des archétypes.

Mais avant de procéder à notre investigation, il nous faut apporter certaines précisions.

Premièrement, nous restreindrons notre champ d'intérêt à la période 1905-1918, privilégiant les années de guerre et les écrits qui y ont vu le jour. S'il nous arrive d'avoir recours à des textes de la maturité, ce sera pour insister sur l'importance d'une idée ou d'une image en présentant sa capacité d'extension chez Teilhard.

Deuxièmement, puisque Gilbert Durand fait un usage fréquent de néologismes, nous nous croyons autorisé à les employer à notre tour, par souci de fidélité à sa pensée.

Troisièmement, il est hors de question, pour nous, de réduire la pensée et la spiritualité teilhardiennes à n'être que des épiphénomènes de la fonction imaginaire. Elles n'y trouvent seulement que nourriture et support. Mais nous ne pouvons que faire nôtre l'idée selon laquelle "l'image du Christ rayonne sur l'imaginaire avant de nourrir l'intelligence, ou plutôt c'est ainsi qu'elle la nourrit, allant non de la raison à la raison, mais de la figure confuse et rayonnante aux notions qui en critiquent la re-présentation"¹⁰.

Quatrièmement, nous ne saurions trop recommander, au lecteur, la fréquentation des oeuvres de Gilbert Durand, de Gaston Bachelard et de Pierre Teilhard de Chardin, sans quoi la compréhension de certains aspects de notre présentation pourrait s'en trouver sérieusement compromise. Ces oeuvres figurent dans notre bibliographie générale.

Cinquièmement, nous ne nous embarrasserons pas des distinctions entre symbole et analogie, sachant toutefois que, chez Teilhard, les images ne présentent pas toujours la spontanéité onirique propre à une véritable poésie.

Finalement, l'hybridité de notre mémoire n'est qu'apparente. La première partie est le tremplin nécessaire à l'envol de la seconde. Résumons-nous une dernière fois.

(10) J.-P. MANIGNE, Pour une poétique de la foi, Essai sur le mystère symbolique (Coll. "Cogitatio Fidei", no 58), Paris, Cerf, 1969, p. 181.

La première partie, comportant deux chapitres, a pour objet l'évolution de la pensée de Teilhard sur la Mort, entre 1905-1914 d'une part, et entre 1914-1918 d'autre part. Cette étude partira de la correspondance et du Journal de Teilhard, ainsi que de ses écrits destinés au public. Nous serons ainsi en mesure de dégager les représentations de la Mort les plus importantes.

Les trois chapitres de la seconde partie correspondent à la classification tripartite de l'Imaginaire; chacun d'eux a pour objet une représentation de la Mort ainsi que la constellation d'images à laquelle elle appartient. Ceci nous permettra de lever un coin du voile sur la signification teilhardienne de la Mort.

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

L'AVANT-GUERRE

(1905-1914)

Ayant pour but de retracer chronologiquement l'évolution de la pensée de Teilhard sur la Mort, notre premier intérêt portera sur le contexte et les influences dans lesquels baigne Teilhard à cette époque (1905-1914).

Dans un second temps, nous nous attacherons à relever, dans la correspondance de l'illustre jésuite, les textes où s'expriment une attitude et une pensée devant la Mort. Nous y dégagerons ainsi les rapports étroits qu'entretiennent, pour Teilhard, la Mort et la souffrance avec la vie chrétienne.

Nous donnerons une large place aux paroles mêmes de Teilhard, par souci de précision. Privilégier ainsi les citations au détriment de nos propres commentaires, ne va pas sans alourdir notre texte; aussi, ce déséquilibre sera largement corrigé dans notre deuxième partie qui, elle, nous oblige à plus de synthèse et de réflexion parce que l'objectif et la méthode y sont différents, bien que l'objet soit le même.

L'intérêt qu'offre cette période pour notre sujet d'étude est assez mince quoiqu'il nous était impossible de la passer sous silence. La raison en est que la correspondance qu'a entretenue Teilhard pendant son séjour à l'étranger (1901-1912) révèle déjà les lignes essentielles de la spiritualité du Milieu divin.

Cependant, la pensée que Teilhard nous livre à cette époque ne présente pas l'originalité que nous lui connaissons plus tard. En effet, Teilhard poursuit une série d'études et se trouve en situation d'apprentissage; il assimile des connaissances dans le cadre bien défini de la pensée officielle qui, durant les années de son scolasticat (1908-1912), baignait dans un climat d'apologétique.

Teilhard n'échappera pas aux luttes, souvent passionnelles, entre une science sûre d'elle-même et une "foi" sur la défensive. Deux écrits, datés de 1909 et 1912¹, nous montrent un Teilhard belliqueux² qui ne laisse aucunement transparaître le souci d'harmonie et d'unité qui caractérisera ses écrits ultérieurs.

(1) P. TEILHARD DE CHARDIN, "Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques", dans Etudes, t. 118, 1909, pp. 161-183.

P. TEILHARD DE CHARDIN, "L'homme devant les enseignements de l'Eglise et devant la philosophie spiritualiste" à l'article Homme du Dictionnaire Apologétique de la foi catholique, t. II, (fasc. 8), 1912, col. 501-514.

(2) L. DUCHARME, Les premiers écrits de Teilhard de Chardin, dans Eglise et Théologie, 3 (1972), pp. 111-131.

Bien que la méthode et le style changeront, Teilhard conservera toujours un certain esprit de "croisade" que lui aura légué son scolasticat. En effet, toute son oeuvre peut être présentée comme une tentative d'harmonisation entre la Science et la Révélation.

Mais ce n'est pas là la seule influence que subira Teilhard à cette époque. D'une part, la spiritualité qui se dégage de la correspondance de Teilhard manifeste le caractère tout à fait ignacien de l'importance accordée à la Volonté de Dieu; d'autre part, en ce qui a trait aux passivités de l'existence que sont la souffrance et la Mort, elle laisse deviner une étroite "parenté" de pensée avec Marguerite-Marie (soeur de Pierre Teilhard) qui écrira que "si Dieu nous enlève quelque chose c'est pour nous enrichir et non pour nous dépouiller; une autre chose plus grande doit prendre la place de celle que nous avons perdue"³.

Comment ne pas y reconnaître une idée chère au Milieu divin?

Si nous avons jugé cette période peu intéressante pour notre sujet d'étude, c'est qu'elle nous présente un Teilhard

(3) M.-M. TEILHARD DE CHARDIN, L'énergie spirituelle de la souffrance, Paris, Seuil, 1958, pp. 185-186.

qui ne témoigne aucun intérêt vraiment personnel face à la Mort. Il faut cependant mentionner que sa correspondance constitue la seule documentation qui fasse état de sa pensée à cette étape de sa vie du moins, à notre connaissance.

De 1905 à 1908, le seul trait digne d'importance pour notre sujet nous est livré dans une lettre du 24 avril 1906 où la mort du Père Martin est qualifiée par Teilhard de grosse perte pour la compagnie.

Contrairement à ce qu'il écrira ultérieurement à ce genre d'occasion, Teilhard ne mentionne pas d'aspect positif à cette mort. Il ne la lie pas explicitement à un agir de Dieu. La Mort, en soi, ne semble pas faire problème et demeure sans référence explicite à la foi qui, pendant toute sa vie, sera la seule attitude à prendre face à toute diminution.

Dans cette correspondance, Teilhard semble au-dessus de tout. Il lui faudra la guerre pour qu'il reçoive son "baptême du Réel". Il n'y a pas de révolte chez Teilhard mais de la peine: "Nous avons brusquement appris une fort triste nouvelle, la mort du P. de Verneuil [...]. Personnellement j'ai été fort peiné"⁴.

Par contre, la période 1908-1914 comporte plus de références concernant l'attitude que Teilhard conservera toute sa

(4) P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres d'Hastings et de Paris, (1908-1914), Aubier-Montaigne, 1965, p. 32. (Ore, 2 octobre 1908).

vie devant les souffrances et la Mort. On y décèle notamment la foi dans la Volonté providentielle de Dieu.

Les souffrances et la Mort y sont présentées comme des actes de Dieu et comme des accomplissements de sa Volonté:

[...] vous devez être fière et heureuse que N.S. prenne aussi complètement un de vos enfants. [...] et finalement, il ne restera plus que la consolation de Lui avoir donné ce qu'Il demandait.⁵

Qu'est-ce qu'on n'accepterait pas, en songeant que c'est Lui qui agit sur nous.⁶

J'ai reçu hier la lettre de maman qui m'annonçait la nouvelle si imprévue de la mort de Magdeleine de M. [...]. Dieu ne vous ménage pas les séparations et les soucis.⁷

Et Teilhard écrira encore: "Malgré les apparences, et si nous savons voir en tout événement la main de Dieu"⁸.

La bonté de Dieu ne pouvant être mise en doute, il s'agit là de moyens qu'Il prend pour se faire une place en nous, afin que nous soyions à Lui de plus en plus, car il faut "ne pas oublier que les années tristes seront finalement de celles que nous estimerons le plus d'avoir vécu, parce que forcément Dieu y occupe une plus grande place"⁹. C'est pourquoi il faut penser que

(5) Ibid., p. 77, 1er juillet 1909.

(6) Ibid., p. 150, 22 mai 1910.

(7) Ibid., p. 230, 8 mai 1911.

(8) Ibid., p. 275, 20 décembre 1911.

(9) Ibid., pp. 34-35, 4 novembre 1908.

N.B. Quand un mot est en italique dans le texte original, nous le soulignons. Il en sera ainsi pour l'ensemble de notre étude.

"de tout cela, [...] c'est encore Lui qui doit sortir grandi pour nous, s'imposant davantage à mesure que le reste s'en va, seul capable de suffire à la place de tout, et de reconstituer tout"¹⁰.

Ceci est également la raison pour laquelle la souffrance acquiert une valeur:

[...] les moments de souffrance passent et ils rapprochent de Dieu: c'est alors qu'on peut offrir quelque chose à Dieu, et gagner de quoi se présenter devant Lui avec confiance.¹¹

Qu'il vous aide à bien faire jusqu'au bout sa si bonne volonté et à toujours mieux comprendre qu'il est bon d'avoir quelque peine à Lui offrir. Peu à peu, n'est-ce pas, les années passent, les anniversaires se succèdent, et finalement on se trouve surtout riche des privations que sa main nous a imposées.¹²

Il reste que Dieu nous a demandé là un bien dur sacrifice, [...] et qui n'a de sens que pour qui croit à N.S. crucifié, à la valeur de la souffrance, et à l'extrême disproportion des peines et des joies de maintenant avec ce qui nous attend.¹³

La souffrance acquiert une valeur surtout si l'idéal poursuivi est d'être un instrument de Dieu¹⁴. Alors là, seule sa Volonté importe:

(10) Ibid., p. 230, 8 mai 1921.

(11) Ibid., p. 237, 7 juin 1911.

(12) Ibid., p. 414, 22 septembre 1913.

(13) Ibid., p. 242, 2 juillet 1911.

(14) Ibid., p. 224, 26 mars 1911 et p. 226, 11 avril 1911.

Et puis, je suis sorti de là plus persuadé encore qu'une seule chose est importante, faire la volonté de N.S.; et qu'une seule occupation vaut la vie: faire du bien, et pour cela se sanctifier.¹⁵

Seulement voilà: on ne fait du bien que là où Dieu veut qu'on soit.¹⁶

[...] sa volonté est la seule chose absolument nécessaire et précieuse ici-bas, celle qui reste et tient lieu de tout.¹⁷

Tout cela n'est pas facile à comprendre; mais à vrai dire, l'important, en cela comme en tout le reste, est moins de comprendre que de laisser Dieu faire ce qu'Il veut.¹⁸

Aussi, la confiance est-elle la seule attitude à prendre devant cette Volonté qui ne peut chercher que notre bien, même, contre toute apparence, dans la souffrance et dans la Mort. Notons que cet aspect demeurera toujours central dans la pensée teilhardienne. En parlant de sa soeur malade, Marguerite, Teilhard écrira: "Disons-nous que N.S. l'aime encore plus que nous le faisons; s'il la veut dans cet état, c'est donc que pour elle, et pour d'autres sans doute, il doit en sortir quelque avantage"¹⁹.

(15) Ibid., p. 128, 16 janvier 1910.

(16) Ibid., pp. 131-132, 16 février 1910.

(17) Ibid., p. 150, 23 mai 1910.

(18) Ibid., p. 162, 28 juillet 1910. Voir aussi p. 199, 12 décembre 1910.

(19) Ibid., p. 208, 16 janvier 1911. Voir aussi pp. 236-237, 7 juin 1911.

La confiance peut même donner du sens à ce qui n'en a pas. Et dans les situations-limites, Dieu se montre le seul recours:

N'oublions jamais, n'est-ce pas, que le plus grand plaisir que nous puissions Lui faire c'est d'avoir confiance en Lui, — et que notre confiance en Lui ne sera jamais plus grande et plus vraie que quand nous ne saurons plus trop à quoi nous raccrocher pour espérer. Alors il ne reste plus que Lui seul [...].²⁰

[...] laissons avec calme à la discrétion de N.S. la direction et l'achèvement des choses sur lesquelles nous ne pouvons rien.²¹

Teilhard ira donc jusqu'à penser que la Mort, en tant que réalisation de la Volonté de Dieu, est parfois plus souhaitable que ce que les vivants peuvent souhaiter pour un être cher:

Je ne vous ai cependant pas oubliés ces jours-ci, ni surtout ceux qui nous ont quittés, [...]. Je crois qu'il faut nous répéter que tous ceux-là sont bien plus heureux que nous n'aurions pu le désirer pour eux [...].²²

Enfin, la Mort prend valeur par l'esprit et l'idéal poursuivi durant la vie. Aussi une telle Mort apparaît-elle comme un couronnement pour une vie placée sous le signe du don. Apprenant la mort au champ d'honneur de son frère de vingt ans (Gonzague), Teilhard écrira:

(20) Ibid., p. 150, 23 mai 1910.

(21) Ibid., p. 414, 22 septembre 1913.

(22) Ibid., pp. 34-35, 4 novembre 1908. Voir aussi pp. 236-237, 7 juin 1911.

Que la volonté de Dieu se fasse et que son règne arrive à travers la grande épreuve, c'est l'essentiel. Vous ne pouviez rêver aucun idéal plus beau pour vos fils que de les voir se consacrer, avec l'esprit chrétien qu'ils y mettent, à une des tâches les plus grandes dont parlera sans doute jamais l'histoire.²³

Comme sa correspondance en témoigne, Teilhard est loin de se montrer indifférent face à la maladie et la mort qui affectent ses proches. Aussi s'emploiera-t-il à leur redonner confiance et, surtout, à situer leurs malheurs dans le cadre d'une sanctification opérée par Dieu.

Or, bien que cette période ne nous présente pas de réflexion systématique sur le problème de la Mort, elle nous livre les bases sur lesquelles s'appuieront les grandes intuitions du brancardier Teilhard: l'importance de l'énergie spirituelle de la souffrance et la foi en un Dieu qui sanctifie l'homme.

(23) Ibid., pp. 462-463, 23 décembre 1914. Voir p. 246, 17 juillet 1911.

CHAPITRE DEUXIEME

LE BAPTEME DU REEL

(1914-1918)

Pour l'essentiel, nous nous proposons les mêmes objectifs que ceux qui présidaient à l'étude de la période 1905-1914. Nous y adoptons également la même méthode, à savoir retracer chronologiquement l'évolution de la pensée et de l'attitude de Teilhard face à la Mort. Mais une double différence apparaît: d'une part, nous disposons d'une documentation plus vaste qui inclut, cette fois, le Journal personnel de Teilhard ainsi que ses écrits plus tard destinés au public; d'autre part, nous établirons certains liens entre la pensée que nous livre Teilhard à cette époque avec ses écrits de la maturité (1945-1955).

Ce chapitre souffre du même déséquilibre que le précédent et pour les mêmes raisons. Nous réduisons nos commentaires au profit de la pensée de Teilhard lui-même dans le but de montrer d'une façon plus précise une évolution qui fut lente et subtile. Nous rappelons que l'essentiel de notre réflexion trouve sa place dans la seconde partie de la présente étude.

La période de la Première Guerre Mondiale compte pour une expérience fondamentale où Teilhard ira puiser les intuitions maîtresses de son oeuvre. Aussi est-il important de découvrir d'abord quelles ont été les réactions de Teilhard face à la Mort omniprésente.

1. Réactions de Teilhard devant la Mort

Les premières impressions qu'il nous livre semblent s'accorder avec ce que Edgar Morin appelle "une mutation générale de la conscience de la mort"¹ pendant la guerre où prime absolument l'affirmation de la société sur celle de l'individualité. Teilhard écrira: "Petit à petit, on se surprend à vivre comme si on n'était plus de ce monde"². Cette déclaration prend tout son sens si elle est mise en relation avec cette autre affirmation: "il me semble qu'ici on finit moins par tenir à sa peau et à considérer la mort comme une éventualité ordinaire"³. Plus tard, il ira jusqu'à dire:

En essayant de m'analyser, j'ai éprouvé une fois de plus qu'en entrant dans la zone de bataille on subit une forte transposition de vues et d'appréciations, qui vous fait regarder comme naturel [...], de voir mourir et d'être exposé à mourir. On devient "monade de guerre", élément dépersonnalisé d'une activité supra-individuelle. On n'est plus le même qu'avant.⁴

(1) E. MORIN, L'homme et la mort, Paris, Seuil, 1970, p. 38.

(2) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée. Lettres (1914-1919), Grasset, 1961, p. 88, 7 octobre 1915.

(3) Ibid., p. 64, 17 mai 1915.

(4) Ibid., p. 198, 22 décembre 1916.

Le contact prolongé avec l'ubiquité de la Mort amène la dissolution de celle-ci⁵. Faut-il pour autant conclure que la crainte de la Mort n'a pas envahi Teilhard? Quelques témoignages ultérieurs abondent en sens contraire.

Je distingue mieux, maintenant, que ce qui m'a déconcerté, à Verdun, c'est la vision concrète et prochaine de la destruction possible. J'ai senti, palpé, ce que c'est que de se perdre, et d'avoir à renoncer à tous les espoirs nourris, à tous les cadres aimés... L'ombre de cette menace s'est étendue sur moi, refroidissant, gelant en quelque sorte, toutes mes ardeurs. Et mon goût de vivre et d'action s'est comme tari.⁶

On peut reconnaître là une expérience déterminante chez celui qui, plus tard, répétera inlassablement que "la perspective d'une mort totale [...], devenue consciente, tarirait immédiatement en nous les sources de l'effort"⁷. Et c'est probablement en pensant à Verdun qu'il écrira que "ceux qui n'ont pas failli mourir n'ont jamais aperçu complètement ce qu'il y avait devant eux"⁸.

Il nous apparaît important de signaler que la perspective d'une Mort possible à cette période semble l'avoir pressé

(5) E. MORIN, L'homme et la mort, op. cit., pp. 36-40.

(6) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal (26 août 1915-4 janvier 1919), Paris, Fayard, 1975, pp. 85-86, 30 juin 1916.

(7) P. TEILHARD DE CHARDIN, Comment je crois, Oeuvres, t.X, Paris, Seuil, 1969, p. 132, mai 1939.

(8) P. TEILHARD DE CHARDIN, Ecrits du temps de la guerre, Oeuvres, t. XII, Paris, Seuil, 1976, pp. 242-243, 28 septembre 1918. Voir également: Genèse..., p. 285, 25 juillet 1918 et p. 300, 28 août 1918 et Journal..., p. 348, 18 septembre 1918.

d'écrire car les lignes mentionnées plus haut (tirées du Journal) datent de juin 1916, donc au début d'une activité littéraire fébrile qui verra naître vingt essais dans une période de quatre ans. Aussi, il ne faut pas s'étonner de constater que le premier essai de cette série, La vie cosmique, se termine par: "Ceci est mon testament d'intellectuel"⁹. D'ailleurs, le même phénomène semble s'être produit dans les années qui ont précédé sa mort, en avril 1955, car il y a été très prolifique. Ses carnets de retraite témoignent que, dès 1945, il sentait sa mort prochaine: "Je vais entrer dans une nouvelle et très différente phase de ma vie, la dernière peut-être?... Grâce de bien finir, de la manière la plus efficiente pour le prestige du Christ-Oméga..."¹⁰.

Il semble cependant que Teilhard ait voulu distinguer le genre d'appréhension qu'il éprouvait devant la Mort:

Non, ce qui m'effraie, ce n'est pas la destruction apparente et sentie de l'édifice plus ou moins précieux que j'ai pu élever au fond de moi-même, [...] ce que j'appréhende, dans la mort, c'est (pourquoi ne l'avouerais-je pas) avec la souffrance, la crainte de l'inconnu, du changement de Monde [...].¹¹

Et Teilhard de poursuivre en disant que c'est là l'occasion de faire acte d'adoration et de confiance. Mais comme on

(9) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, p. 81, 24 avril 1916.

(10) P. TEILHARD DE CHARDIN, Réflexions et prières dans l'espace-temps, Paris, Seuil, 1972, p. 135, 28 octobre 1945.

(11) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 185, 13 novembre 1916.

le voit, la foi n'apporte pas toujours des connaissances certaines et peut ne rien enlever à la douleur de la Mort, car "c'est vraiment la difficulté suprême de consentir à disparaître dans la mort, fût-ce pour la plus belle des causes et sur le plus magnifique des théâtres"¹².

Il est intéressant de remarquer, à ce sujet, que les carnets de retraite de Teilhard (notamment de 1945 à 1950) manifestent un changement d'accent sur la difficulté éprouvée devant la mort personnelle. Ressentant l'approche de cette dernière, l'angoisse ne surgit pas à la pensée de la disparition en elle-même, mais porte plutôt sur le témoignage qu'elle laissera. Aussi Teilhard souhaitera-t-il à plusieurs reprises de "bien finir", c'est-à-dire dans un acte de foi et une communion à Celui qui a polarisé toute sa vie.

Jésus-Oméga, faites que je vous serve, que je vous glorifie, que je vous manifeste jusqu'au bout, par tout le temps qui me reste à vivre, et surtout par ma fin.¹³

O Jésus, faites que je finisse bien — c'est-à-dire dans un geste de témoignage scellant l'affirmation et la foi de ma vie en un Pôle d'amour à la dérive universelle.¹⁴

Faites-moi bien finir, "en beauté", pas pour moi (cela m'est si égal!), mais pour l'idée de vous que je représente.¹⁵

(12) Ibid., p. 175, 30 octobre 1916.

(13) P. TEILHARD DE CHARDIN, Réflexions et prières... op. cit., p. 131, 20 octobre 1945.

(14) Ibid., p. 140, 30 août 1948.

(15) Ibid., p. 144, 29 septembre 1950. Voir également: p. 131, 27 octobre 1944; p. 134, 22 octobre 1945; p. 135, 6 avril 1946; p. 154, 8 janvier 1955.

Teilhard aura donc été, toute sa vie, conséquent avec ses premières proclamations de foi.

Cependant, comme nous le verrons, Teilhard devra modifier certaines de ses vues sur la Mort, notamment à cause du primat de la personne dont "quelque chose" doit passer dans le Plérôme.

2. L'éclosion du génie teilhardien et la Mort

Nous avons précédemment émis l'hypothèse que la prévision d'une mort prochaine ait provoqué chez Teilhard l'urgent besoin de préciser sa pensée par et dans ce que nous avons coutume d'appeler Les écrits du temps de la guerre. Mais ceci n'implique pas que le spectacle de la Mort ait été, comme tel, à la source de ses réflexions. Ce n'est pas que la Mort soit absente de ses préoccupations, bien au contraire. Mais elle le sera d'une façon indirecte.

Quand Teilhard est appelé à participer à l'effort de guerre, il est encore tout imbu de l'enthousiasme et des idées qu'avait déclenchés en lui la découverte de l'Evolution, vers 1910, pendant ses études de théologie. De plus, entre 1912 et 1914, Teilhard est à Paris pour y faire des recherches dans l'entourage de Marcellin Boule alors directeur du laboratoire de Paléontologie du Muséum¹⁶. Alors, faut-il s'étonner de

(16) R. D'OUINCE, Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'Eglise de son temps, (Coll. "Intelligence de la foi"), Paris, Aubier, 1970, pp. 60-62.

l'esprit qui imprègne des essais comme La vie cosmique¹⁷, La lutte contre la multitude¹⁸, L'union créatrice¹⁹, La grande monade²⁰ et, bien entendu, La nostalgie du front²¹.

Tous ces essais traitent, à leur manière, de l'Evolution, mais dans une perspective qui laisse supposer l'impressionnante vision d'effort collectif et d'unanimité qui a fourni à Teilhard les clés de l'Avenir. C'est, à notre avis, cette immersion dans une mêlée en pleine effervescence qui a été déterminante.

Bien sûr, Teilhard traitera abondamment de la Mort durant cette période; et parfois, il le fera d'une manière conséquente nous révélant une profonde unité de pensée à travers les différentes étapes de sa vie.

A titre d'exemple, il est intéressant de remarquer dans La grande monade, essai portant sur l'incertitude de l'avenir de la Terre, l'utilisation du symbole de la Lune²² pour signifier la Mort cosmique. Or, quel autre astre aurait pu mieux nous signifier les passivités de croissance et de diminution que cette Lune soumise à l'impitoyable écoulement du Temps érigé en Destin? Nous avons possiblement là un germe de la pensée qui

(17) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit. pp. 17-82.

(18) Ibid., pp. 129-152.

(19) Ibid., pp. 193-224.

(20) Ibid., pp. 261-278.

(21) Ibid., pp. 225-244.

(22) P. TEILHARD DE CHARDIN, Ecrits du temps..., op. cit. p. 265 et plus spécialement p. 274.

se déploie dans Le milieu divin.

Cependant, notre investigation nous amène à penser que, chez Teilhard, la Mort a pris de l'importance dans la mesure où elle faisait problème dans l'édification de sa pensée. C'est pour cela que la Mort apparaît constituer une rupture radicale, qu'elle oblige Teilhard à lui chercher une fonction conforme à sa vision unitive. Or Teilhard (et c'est un des points essentiels que nous entendons démontrer dans cette étude) est un esprit qui ne peut tolérer la discontinuité; il est épris d'unité et s'attache à faire ressortir les liaisons ou, plus précisément, à les établir.

A notre avis, donc, la Mort sera un problème que Teilhard aura rencontré en cours de route (et non pas à la source) dans l'élaboration de sa tentative de tout lier, de tout harmoniser. Cependant, que la Mort n'ait pas été le problème premier au point de vue chronologique ne l'empêchera pas de le devenir au plan ontologique. Mais voyons d'abord ce qui a poussé Teilhard à se pencher sur la Mort:

Jusqu'ici, dans mes diverses vues, je n'ai pas assez tenu compte de la Mort, de l'apparente discontinuité qu'elle apporte dans le devenir cosmique. Pour réduire un peu cette discontinuité, pour obtenir une formule et une figure générale du Monde, il faut faire entrer la Mort dans la Vie, souder le Monde des Morts au monde des Vivants [...].²³

(23) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., op. cit., p. 139, 11 novembre 1916.

Mais Teilhard est conscient que c'est sa foi qui le supporte dans cette vision unitive; aussi, à partir des considérations qui ont amené traditionnellement à opposer la Nature au surnaturel, tentera-t-il d'éclaircir le rôle de la Mort dans le devenir phylétique et, chez l'homme, ses liens avec l'immortalité.

Il faut distinguer: 1) notre attitude actuelle (synthétique, raccourcie, accélérée) de chrétiens avertis par la Révélation que la mort joint à Dieu, 2) et le fondement naturel, objectif, en vue duquel Dieu a choisi cette fonction de la Mort... C'est celui-ci que je cherche. [...] Il y a une liaison objective entre la mort et la vie et la survie. C'est cette liaison, cette harmonie, ce rapport que je cherche.²⁴

Mon but: établir d'une façon plausible, la continuité évolutive (dans l'ONTOGENIE et dans l'EFFORT) entre la Nature et le Surnaturel[...]²⁵

Nous voyons ici jusqu'à quel point la foi en la Révélation précède toute considération sur la Mort. Teilhard affirme a priori qu'il y a un lien, même naturel. Or ce n'est qu'ensuite qu'il cherchera à établir organiquement cette liaison. Il semble que Teilhard déduit à partir de la foi. Mais il demeure conscient de la difficulté d'agencer concrètement l'"apparente" rupture que constituent la Mort et le surnaturel car il écrira: "Peu importe

(24) Ibid., p. 145, 15 novembre 1916. Voir également Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 186, 13 novembre 1916.

(25) Ibid., p. 174, 28 décembre 1916.

si je n'arrive pas à me préciser les harmonies "organiques" et cosmiques du devenir surnaturel. Je SAIS que ces harmonies existent, et je n'ai qu'à me livrer à l'action formatrice de N.S."²⁶. Mais ceci ne l'aura pas empêché de penser que "même dans les vues chrétiennes: la mort apporte une discontinuité en apparence choquante: d'origine biologique, elle est combinée en moyen d'inversion de l'Etre sur Dieu... Il y a une sorte d'artifice, de replâtrage..."²⁷.

C'est la même constatation, sans doute, qui l'avait amené à écrire un peu plus tôt que "la mort = nous sort du temps, donc nous sort hors du Devenir... donc représente une rupture avec le Cosmos? [...] Ni la mort, ni la survie ne rendent le surnaturel palpable, historiquement ou biologiquement: car l'une et l'autre paraissent liées au mode expérimental, à la loi propre de l'Evolution"²⁸.

Et c'est ici que nous voyons Teilhard commencer à s'interroger sur le rôle de la Mort et ses liens avec l'immortalité:

Faut-il dire que, de même que l'être surnaturel ne pouvait être obtenu qu'en créant au préalable un être naturel immortel, de même l'être naturel immortel ne saurait être obtenu (dans le système d'une évolution) qu'en passant par la mort? [...] La mort est-elle purement vestigiale (et utilisée artificiellement) ou positivement efficace de quelque chose dans l'immortalité?..."²⁹

(26) Ibid., p. 150, 21 novembre 1916.

(27) Ibid., p. 167, 6 décembre 1916.

(28) Ibid., p. 150, 18 novembre 1916.

(29) Ibid., p. 167, 6 décembre 1916.

3. Fonction et signification de la Mort

Pour des raisons évidentes (découlant de son objectif dans cette étude de la Mort) mais avec une démonstration peu convaincante, Teilhard soutiendra que la Mort est chez l'homme un vestige évolutif ayant une fonction de rénovation et de libération. Il en viendra à cette conclusion après avoir envisagé la possibilité d'une immortalité naturelle.

Même la mort naturelle [...] est une anomalie, pour qui réfléchit à la richesse de l'âme humaine. [...] Plus j'y réfléchis, plus je pense qu'il faut aborder le problème de l'immortalité naturelle.³⁰

Il me semble entrevoir un peu la signification cosmique de la mort pour les hommes. La vie ayant abouti à l'éclosion d'âmes immortelles, son cadre phylétique ne suffit plus. [...] Par la mort, les âmes sont ramenées (même dans l'état de Nature) à l'axe profond du devenir: elles rejoignent la vie créatrice profonde.³¹

L'immortalité est, parce que consiste dans l'adhésion au Principe Créateur des Choses, la fleur d'une VIE PHYLETIQUE menée intensément. [...] La mort et l'immortalité sont naturelles l'une et l'autre.³²

(30) Ibid., p. 148, 17 novembre 1916. Voir également: Oeuvres, t. XII, p. 134, 22 mars 1917 et p. 249, 6 janvier 1918; et P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 269, 10 avril 1934; p. 295, 25 septembre 1934; p. 319, 16 août 1936.

(31) Ibid., pp. 161-162, 3 décembre 1916.

(32) Ibid., p. 165, 4 décembre 1916.

[...] j'ai senti que la mort, vraiment, amène une rénovation, un agrandissement réels dans notre être; s'obstiner à vouloir croître suivant la tige humaine, dans le cadre du Cosmos expérimental, c'est se condamner à un idéal étriqué, étouffé... Il faut rompre les liens individuels qui nous emprisonnent dans un organisme fermé; il nous faut sortir des conditions étroites de perception et de mouvement que nous impose cet organisme larvaire. La mort nous apporte cette désirable mais douloureuse (parce que renouvelante) libération. — Evidemment, son scandale est de ressembler à une fin. Mais cette apparence, outre qu'elle est un vestige évolutif, constitue peut-être aussi une nécessité de nature: il faut briser un cadre temporaire [...].³³

Les textes de Teilhard sur la nécessité de la Mort et la libération qu'elle apporte comptent parmi les plus nombreux que nous ayons rencontrés dans notre étude. Qu'il nous suffise de préciser que si la Mort est ainsi devenue un vestige évolutif, c'est que, en fait, elle a changé de fonction. Aussi y a-t-il différentes morts:

De même qu'il y a autant de vies que de degrés d'être, de même il y a une infinie variété d'espèces de morts. [...] la mort humaine fait suite à la mort animale, identique dans son apparence et sa place dans l'existence, — très différente dans son fond. Celle-ci est annihilation; celle-là "trans-cosmisation". [...] La mort humaine est rendue possible par la mort animale préalablement réalisée. — Et la mort est nécessaire pour l'homme pour détacher son âme du Cosmos et l'invertir en, sur Dieu.³⁴

(33) Ibid, p. 171, 27 décembre 1916.

(34) Ibid., pp. 140-141, 11 novembre 1916. Voir également: p. 145, 15 novembre 1916 et p. 213, 16 août 1917.

De plus en plus, pour Teilhard, cette nécessaire libération par la Mort prendra, chez l'homme, la forme d'une extase: "La Mort peut-être tend à devenir une extase = ce serait le dernier stade expérimental de l'Evolution de la mort"³⁵. On peut considérer que Teilhard conservera toujours cette vision d'une fin extatique³⁶.

Mais que la Mort change de fonction (libération) et de forme (extase), ce sont là des considérations qui tiennent plus de l'ordre de la foi que de la vérification expérimentale. Aussi, Teilhard sera-t-il forcé de ne jamais escamoter l'aspect "rupture" de la mort³⁷. Il parlera d'un "au-delà" de la mort³⁸ et, vers la fin de sa vie, de la "barrière"³⁹ ou du "Mur"⁴⁰ de la mort.

Cependant, dès 1917, il imaginera un élément de solution à ce problème de rupture:

(35) Ibid., p. 165, 4 décembre 1916. Egalement p. 148, 16 novembre 1916.

(36) P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres de voyage, p. 97, 1er septembre 1926; Oeuvres, t. VI, p. 57, 9 mars 1931; Oeuvres, t. V, p. 156, 10 mars 1945.

(37) P. TEILHARD DE CHARDIN, Comment je crois, Oeuvres, t. X, 1922, p. 63.

(38) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 387, 27 avril 1919.

P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres à Léontine Zanta, Desclée de Brouwer, 1965, p. 66, 12 décembre 1923.

(39) P. TEILHARD DE CHARDIN, L'activation de l'énergie, Oeuvres, t. VII, Paris, Seuil, 1963, pp. 419 et 425.

(40) Ibid., p. 420, 1er janvier 1955.

L'esprit ne semble pouvoir se libérer que par une rupture, une évasion, d'un ordre absolument différent de la lente utilisation de la matière qui a abouti à l'élaboration du cerveau. En ce sens, il y a discontinuité entre le Ciel et la Terre. (Ici se place la Mort.) Mais la continuité existe dans la tendance, l'effort vital, l'ESPRIT dans lequel est accueillie et poussée l'oeuvre de la béatification.⁴¹

Qui ne reconnaîtrait pas là un germe de la conception que développera Teilhard dans toute son oeuvre, à savoir que se dégage progressivement (dans une création évolutive) la portion d'esprit, d'absolu, d'immortel incluse dans un Univers en voie de christo-génèse. Un Christ évoluteur, collecteur d'énergie ou pôle attractif (Point Oméga) appelant à un effort de dépassement vers un "plus-être"; ce "plus-être" équivalant à une christification... ou béatification (?)... Partiellement, c'est déjà, le 13 novembre 1916, ce qu'avait voulu signifier Teilhard quand il nous dit que "si on intègre la mort dans le Kosmos, le terme supérieur du Devenir apparaît l'organisation du Corps du Christ, par excentration des monades de plus en plus libérées par le travail cosmique"⁴².

On ne saurait trop insister sur l'importance donnée par Teilhard à la nécessité de la Mort pour qu'il y ait libération

(41) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 214, 9 janvier 1917.

(42) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., op. cit., p. 142. Voir également: pp. 143-144, 14 novembre 1916; p. 146, 15 novembre 1916 et p. 162, 3 décembre 1916.

par rapport à une Terre devenue étouffante pour celui qui désire sans cesse transcender sa condition:

Plus j'y pense, plus je trouve que la mort, par la grande invasion et intrusion de tout nouveau qu'elle représente dans notre développement individuel, est une libération et un soulagement [...]. Ce serait si étouffant de se sentir irrémédiablement confiné sur cette face superficielle et expérimentale de notre Cosmos...⁴³.

Ce texte laisse déjà deviner, chez l'auteur du Milieu divin, cette volonté de dépasser le Réel, de le traverser pour atteindre un suprême Quelqu'Un à la fois partout présent et absent, attisant un désir déjà aiguillonné par la solitude et l'insuffisance de ce Monde:

Qui viendra nous guérir de la peine de la solitude? N.S. évidemment, qui nous ouvre en Lui, un centre béatifiant de convergence et de confluence. [...] La mort, dans ces conditions, aurait sa place. N'est-ce pas

(43) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., pp. 203-204, 28 décembre 1916. Et sur la nécessité de la mort, voir:

P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., op. cit., p. 331, 8 septembre 1918.

P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 355, 28 septembre 1918 et p. 150, 22 mars 1917.

H. DE LUBAC, Blondel et Teilhard de Chardin, Paris, Beauchesne, 1965, p. 28, 12 décembre 1919 et p. 44, 29 décembre 1919.

P. TEILHARD DE CHARDIN, Science et Christ, Oeuvres, t. IX, Paris, Seuil, 1965, p. 97, 25 mars 1924.

P. TEILHARD DE CHARDIN, Comment je crois, Oeuvres, t. X, op. cit., p. 259, 14 septembre 1952.

elle qui libère, en fait, qui fait tomber les barrières de l'être isolé pour le mêler à Dieu? — Elle en devient presque désirable.⁴⁴

A force d'aimer la vie, il se prend à désirer la mort, seule capable de détruire si profondément son égoïsme qu'il puisse être absorbé dans le Christ.⁴⁵

Si la Mort libère et peut faire l'objet d'un désir, elle se présente également comme "un passage (la seule Issue) qui mène à la vie nouvelle"⁴⁶. Teilhard y reviendra à plusieurs reprises, et en des termes qui font songer au platonisme. Teilhard ne dit-il pas que "ici-bas, la chair, élaborée par l'esprit pour agir et se développer, devient fatalement, tôt ou tard, une prison où l'âme étouffe. [...] il n'y a, par suite, qu'une seule Issue ouverte vers la plus grande vie, et c'est la mort".⁴⁷

(44) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 212, 6 janvier 1917.

(45) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 187, 13 août 1917.

Sur la Mort comme libération, voir du même auteur: Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 258, 5 août 1917. Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 139, 22 mars 1917 et pp. 173-174, 13 août 1917. Journal..., op. cit., p. 179, 3 janvier 1917; p. 143, 14 novembre 1916; p. 146, 15 novembre 1916, pp. 171-172, 28 décembre 1916; p. 183, 12 janvier 1917; p. 185, 22 janvier 1917; p. 208, 21 juillet 1917; p. 268, 27 janvier 1918; p. 270, 29 janvier 1918; p. 274, 6 février 1918; p. 336, 11 septembre 1918; pp. 337 et 339, 12 septembre 1918; p. 374, 5 décembre 1918. Le phénomène humain, Oeuvres, t. I, Paris, Seuil, p. 302, 28 octobre 1948.

(46) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, p. 221, novembre 1917.

(47) Ibid.

Dans ces conditions, on ne peut s'étonner de rencontrer sous la plume du pèlerin de l'Avenir un emploi fréquent du mot "apparence"⁴⁸, la mort n'étant qu'une apparente destruction... puisque c'est Dieu qui nous prend⁴⁹. Le Milieu divin ne dit pas autre chose.

Nous avons vu précédemment que, pour Teilhard, la Mort change de fonction et de forme dans le devenir phylétique. Si elle devient, chez l'homme, un passage⁵⁰ et une métamorphose⁵¹, c'est qu'elle a été transformée. Ici, nous employons la forme passive à dessein. En effet, en vertu de la Mort du Christ, la Mort est transformée en moyen d'union avec Dieu:

(48) Sur le mot "apparence" en rapport avec la Mort, voir les oeuvres suivantes de P. TEILHARD DE CHARDIN: Journal..., op. cit., pp. 139 et 140, 11 novembre 1916; p. 143, 14 novembre 1916; p. 164, 4 décembre 1916, p. 167, 6 décembre 1916; p. 171, 27 décembre 1916. Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 185, 13 novembre 1916. Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 150, 22 mars 1917. L'avenir de l'homme, Oeuvres, t. V, Paris, Seuil, 1959, p. 156, 10 mars 1945. Lettres d'Hastings..., op. cit., p. 275, 20 décembre 1911.

(49) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 186, 13 novembre 1916; p. 110, 12 janvier 1916. Voir également du même auteur: Journal..., op. cit., p. 143, 14 novembre 1916; p. 150, 7 mars 1916. Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 173-174, 13 août 1917.

(50) Sur la Mort comme passage, voir de TEILHARD DE CHARDIN: Journal..., op. cit., p. 144, 14 novembre 1916. L'activation de l'énergie, op. cit., Oeuvres, t. VII, p. 421, 1er janvier 1955.

(51) Sur la Mort comme métamorphose, voir de TEILHARD DE CHARDIN: Journal..., op. cit., p. 142, 12 novembre 1916. Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 278, 12 juillet 1918. Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 150-151, 22 mars 1917. Lettres intimes..., op. cit., pp. 59-60, mai 1920. Etre plus, Paris, Seuil, 1970, p. 155, 2 janvier 1953. Oeuvres, t. V, op. cit., p. 156, 10 mars 1945 et plus spécialement Oeuvres, t. VI, op. cit., p. 108, 4 mai 1936.

Mourir, pour un être, c'est normalement la retombée dans le Multiple. Mais ce peut être aussi, pour lui, le remaniement indispensable au passage sous la domination d'une âme plus haute. Dans le cas de l'union définitive avec Dieu en oméga, on conçoit que le monde doive, pour être divinisé, perdre sa forme visible, en chacun de nous et dans sa totalité. Telle est, du point de vue chrétien, la fonction vivifiante de la mort humaine, en vertu de la mort de Jésus.⁵²

[...] la paix qui naît de la confiance en Celui qui a vaincu la mort, c'est-à-dire qui peut faire que toute diminution subie par nous se transforme en accroissement de vie en Lui.⁵³

En essayant sur soi la mort individuelle, en mourant saintement la mort du monde, le Christ a opéré ce retournement de nos vues et de nos craintes. Il a vaincu la mort. Il lui a donné physiquement la valeur d'une métamorphose. Et avec Lui, par elle, le Monde a pénétré en Dieu.⁵⁴

Nous croyons ici mettre le doigt sur ce que nous considérons comme l'essentiel de la pensée de Teilhard sur la Mort, c'est-à-dire que "la libération se fait par la transformation de la mort"⁵⁵ qui devient "le passage (physiquement nécessaire) à une union, la condition d'une métamorphose"⁵⁶.

(52) P. TEILHARD DE CHARDIN, Science et Christ, Oeuvres, t. IX, op. cit., p. 91, 25 mars 1924.

(53) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 383, 20 avril 1919.

(54) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IX, op. cit., p. 92, mars 1924. Voir aussi pp. 90-91. Egalement Journal..., op. cit., p. 345, 14 septembre 1918 et p. 385, 20 décembre 1918; Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 97, 7 novembre 1915.

(55) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., p. 340, 13 septembre 1918.

(56) P. TEILHARD DE CHARDIN, Accomplir l'Homme. Lettres inédites (1926-1952), Grasset, 1968, p. 98, 2 octobre 1927.

Notons que ce changement de forme pourrait avoir le sens d'une refonte, comme nous le laissent supposer certains passages du Journal⁵⁷ de Teilhard. Mais il ne s'agit là que d'une hypothèse.

La Mort, disions-nous, doit être transformée en moyen d'union. Mais on ne saurait trop souligner l'importance que Teilhard accorde à "la foi qui opère" très spécialement à cette occasion parce que "pour que la mort physiologique [...] pût être transformée en moyen d'union, il fallait (de nécessité physique) que les monades condamnées à la subir sachent l'accepter avec humilité, amour et surtout immense confiance"⁵⁸ car "tout est transformable en Notre Seigneur, si nous croyons"⁵⁹.

Cette étude nous permet de constater une évolution de l'importance de la Mort pour Teilhard par rapport à la période 1905-1914. Cette évolution est doublement déterminée.

D'une part, au niveau existentiel, Teilhard est directement confronté à la réalité de la Mort par l'expérience de la guerre. La perspective d'une mort possible le pousse à une

(57) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., op. cit., p. 179, 3 janvier 1917; p. 183, 12 janvier 1917; p. 185, 22 janvier 1917; p. 336, 11 septembre 1918.

(58) P. TEILHARD DE CHARDIN, Science et Christ, op. cit. p. 91, mars 1924.

(59) P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres à Léontine Zanta, op. cit., p. 73, 20 mai 1924.

réflexion sur ses propres réactions devant une telle éventualité. Il constate notamment une dépersonnalisation et une perte du goût de vivre conduisant au tarissement des sources de l'effort quand la Mort est perçue comme totale. La peur de la souffrance et la crainte de l'inconnu sont les sentiments dominants. Ces derniers sont cependant dépassés par la possibilité de bien finir, c'est-à-dire par le témoignage de toute une vie trouvant dans la Mort sa dernière expression. Cette intégration personnelle de la Mort dans une expérience de foi non moins personnelle indique une évolution sensible.

La Mort est donc subordonnée au témoignage. On peut le constater, d'une façon indirecte, par une importance accrue de l'activité littéraire de Teilhard dans les périodes où la Mort devient une éventualité imminente.

D'autre part, le niveau théorique ne présente pas une évolution aussi claire. Teilhard précisera davantage la place et le rôle de la Mort dans le devenir phylétique mais sans toutefois réussir à établir un lien suffisant avec le donné de la foi. Le lien ne pouvait pas être organique. Ce caractère de rupture, attribué à la Mort, ne pourra être éludé. Aussi, Teilhard devra-t-il se contenter de situer la Mort dans une perspective chrétienne, à savoir que sa fonction a changé en vertu de la mort du Christ. Elle est la condition qui permet une métamorphose.

Nous ne pouvons donc parler que d'une évolution d'un rapport avec la foi. La Mort demeure une rupture. Déjà, en 1916⁶⁰, Teilhard conçoit la Mort comme une barrière à franchir, un pas vers la libération. C'est de la même façon qu'il s'exprimera à la fin de sa vie: la Mort est une barrière infranchissable⁶¹, en apparence.

La boucle se referme donc. La même représentation se retrouve au point de départ et au point d'arrivée. Nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé toutes les représentations que la Mort a trouvées chez Teilhard; nous n'avons fait que préciser le développement d'une pensée dans ses lignes essentielles, ce qui supposait déjà une activité de synthèse.

Nous pouvons cependant soupçonner que la véritable évolution de Teilhard face à la Mort ne s'est pas effectuée au niveau des concepts, mais au niveau de la spiritualité et, plus spécialement, par le biais de l'Imaginaire. La suite de notre étude s'attachera à démontrer comment la pensée conceptuelle et l'expression spirituelle de Teilhard ont pris racine sur le socle inépuisable de l'Imaginaire, dressé tout entier devant la Mort.

(60) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., op. cit., p. 172.

(61) P. TEILHARD DE CHARDIN,

Nous sommes amené à ces considérations par une constatation résultant de notre étude chronologique. En effet, nous ne pouvons que remarquer la récurrence, de 1916 à 1955, de plusieurs représentations de la Mort (issue, extase, barrière, etc.); de plus, ces dernières sont contemporaines les unes des autres.

Puisqu'elles ont toutes pour dénominateur commun l'idée que la Mort est une nécessaire libération, nous ne pouvons les tenir pour contradictoires. Cependant, leur diversité demeure inexpliquée, surtout si nous prenons au sérieux leur lien avec la spiritualité teilhardienne car, à cause du vécu qu'elles engagent, nous ne pouvons les considérer comme de simples déductions intellectuelles.

Or, comment une vie spirituelle, si conséquente soit-elle, peut-elle soutenir simultanément plusieurs représentations de la Mort d'un bout à l'autre de son évolution?

Qui ne voit que cette diversité de représentation ne peut qu'impliquer une pluralité d'attitudes, complémentaires sans doute, mais fondamentales?

C'est bien là ce que nous nous emploierons à éclairer, dans notre deuxième partie, en établissant le rapport qu'entretiennent ces représentations avec un substrat affectif trouvant son expression dans le langage symbolique déployé sur les deux Régimes de l'Imaginaire.

DEUXIEME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LES STRUCTURES ANTITHETIQUES DU REGIME DIURNE DE L'IMAGINAIRE TEILHARDIEN

Celui qui se laisse pénétrer de la lettre et de l'esprit des écrits teilhardiens ne peut manquer d'y découvrir un impérieux désir de tout harmoniser. Qu'il s'agisse de la Science et de la Religion, du Ciel et de la Terre, du Dieu de l'En-Haut et du Dieu de l'En-Avant, toujours il y a tentative d'unification.

Mais cette attitude présuppose la reconnaissance, du moins partielle, d'un dualisme ou d'un antagonisme de fond, demandant à être dépassé.

C'est précisément cet antagonisme que, d'une part, nous nous proposons de mettre en lumière, chez Teilhard. Cependant, ce n'est pas au niveau de la pensée conceptuelle que nous tenterons de reconnaître ce dualisme, mais bien plutôt à celui, plus fondamental, de l'expression symbolique.

Pour nous, cette option se trouve justifiée par le fait que les concepts se montrent impuissants à traduire adéquatement

la charge affective d'un vécu personnel qui demeure, pour une grande part, incommunicable. Or, cette carence est largement compensée par la force suggestive des images, qui, pour ambiguës qu'elles paraissent si on les prend isolément, apportent un éclairage particulier si on parvient à les grouper en constellation.

Telle sera notre tâche: mettre en relief un essaim d'images entretenant, entre elles, un rapport antagonique, mais toutes polarisées, ici, par le schème de l'ascension.

D'autre part, à partir de notre postulat de base selon lequel une représentation de la Mort ne peut que partiellement être le fruit d'une déduction à caractère conceptuel, nous tenterons de vérifier l'hypothèse suivante: la représentation de la Mort, comme ISSUE, trouve son substrat imaginaire naturel dans les structures antithétiques du Régime diurne. Ceci implique que le sens plénier de cette représentation de la Mort ne saurait advenir que si nous dégageons préalablement la dynamique de l'univers imaginaire qui la sous-tend.

Mais avant de procéder à notre investigation, nous aimerions éclairer le lecteur sur certains aspects de notre démarche.

Tout d'abord, nous accorderons une grande importance à la signification que prennent les quatre éléments traditionnels (Terre - Eau - Feu - Air) chez Teilhard: d'une part, parce qu'ils

y reçoivent un usage fréquent et, d'autre part, par souci de commodité car ces éléments s'intègrent traditionnellement sur un axe vertical.

Ensuite, nous prendrons la liberté de laisser certaines images suivre leur trajet naturel, même lorsque celui-ci comporte le glissement d'un Régime à l'autre. Nous nous croyons autorisé à adopter cette mesure pour les raisons suivantes: certaines images ne trouvent leur signification définitive que lorsque leur participation aux deux Régimes de l'Imaginaire est reconnue. Egalement, le rythme de la démonstration serait brisé si nous omettions ou remettions à plus tard la mention de la bivalence de ces images. Voilà pourquoi nous n'éviterons pas d'établir certains rapports entre les structures antithétiques et les structures du Régime nocturne, les structures mystiques et dramatiques.

1. La Pyramide

Bien que, comme nous le verrons, la pensée de Teilhard soit essentiellement dramatique, elle oppose sans cesse le haut et le bas: il y a souvent montée vers des sommets de lumière et descente dans les abîmes ténébreux. Avant d'être la pénétration d'un Centre partout répandu, le mouvement teilhardien est verticalisant. En fait, l'Imaginaire teilhardien ne conçoit pas d'abord que tout ce qui monte converge, mais que tout ce qui

converge monte... inévitablement. Pour Teilhard, le Réel est une pyramide.

Le centre d'une montagne, c'est son sommet. La base, toujours distendue, est une périphérie. On ne peut donc converger qu'en montant. Si c'est la pénétration du Centre qui est la visée de l'ascension, c'est l'ascension qui donne au Centre son importance. En effet, du point de vue de l'Imaginaire, toute ascension est valorisante; et réciproquement, tout ce qui est valorisant doit obligatoirement être ascensionnel. Toute axiologie est ascensionnelle. Ce qu'on appelle la "hiérarchie" des valeurs n'est pas qu'une image. Toute valeur, toute éthique comporte l'idée d'élévation.

L'effort ascensionnel qui caractérise la spiritualité teilhardienne ainsi que la vision plus générale de l'évolution cosmique est surdéterminé par l'expérience et la notion de pesanteur. Le sentiment de vertige en sera le corollaire: vertige devant l'abîme du Nombre et devant l'abîme du Temps. La base de la pyramide est un gouffre labyrinthique.

2. Le labyrinthe aquatique

Il y a, chez Teilhard, ce qu'on pourrait appeler un "complexe de Thésée" doublé d'un "complexe Anti-Icare". L'abîme teilhardien est toujours aquatique et labyrinthique: il est

fluide et mouvant. Comme nous le verrons, le cauchemar teilhardien par excellence est de s'enfoncer dans la mer. La prédilection de Teilhard pour le texte évangélique de Matthieu 14, 28-31 en est une illustration¹.

Le premier écrit vraiment teilhardien, La Vie cosmique, fait état du sentiment d'être perdu et submergé par de multiples influences extérieures imaginées comme les courants d'un milieu fluide, l'éther², qui nous pénètre et nous pétrit. Ce milieu n'est pas, littéralement parlant, présenté comme un abîme. Mais il désigne la même réalité que décriront plusieurs écrits ultérieurs de Teilhard... comme un abîme³.

La Foi qui opère⁴ présente l'abîme du Temps (plus précisément, de l'Avenir) comme un abîme hydrique. L'image du gouffre liquide et le schème de la chute vertigineuse y sont dominants. Et comme toujours, la pensée euphémisante (pour ne pas dire anti-phrasique) de Teilhard transformera cette chute en descente (c'est là que la foi opère). La conclusion du texte en témoigne:

(1) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 337.

(2) Ibid., pp. 19-81. L'éther ne doit pas être comparé à un liquide cependant; voir p. 25.

(3) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., pp. 189-197. Voir également t. IV, pp. 75-77 et t. XII, pp. 151, 285, 341, 391, 449, 451.

(4) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, pp. 335-361.

"plus nous perdons pied dans l'avenir mouvant et obscur, plus nous pénétrons en Dieu"⁵. C'est que, préalablement nous devons "surmonter notre vertige"⁶ pour avoir le courage de la foi qui "consiste, sur le milieu mouvant où nous pensions sombrer, à se faire tendre vers nous la main de Jésus"⁷.

On reconnaît là le geste de Pierre s'enfonçant dans les eaux de la mer.

Mais les abîmes teilhardiens ont d'autres caractères. Ils sont sans fond, même lorsque vécus positivement dans une rêverie gullivérissante sur une hostie.

Par le reploiement et l'épuration continuelle de mon être, j'avançais indéfiniment en Elle, comme une pierre coule dans un abîme, mais sans jamais parvenir à en toucher le fond. Si mince que fut l'Hostie, je me perdais en Elle. Son centre fuyait en m'attirant!

Puisque je ne pouvais épuiser la profondeur de l'Hostie, je songeai à l'étreindre, du moins par toute la surface d'elle-même. N'était-elle pas bien unie et fort petite? Je cherchai donc à coïncider avec Elle par le dehors, à en épouser exactement tous les contours..."⁸.

Il s'agit, bien entendu, d'une expérience qu'il faut rattacher aux structures mystiques de l'Imaginaire parce qu'il

(5) Ibid., p. 361.

(6) Ibid., p. 344.

(7) Ibid., p. 358.

(8) Ibid., p. 124. Voir également pp. 117, 320.

s'agit ici de la pénétration d'un Centre. Bien qu'il soit imaginé dans un abîme sans fond, le mouvement est lent: il s'agit d'une descente, non d'une chute.

Les abîmes de Teilhard sont aussi labyrinthiques et ténébreux. La nuit est une compagne naturelle du gouffre et du labyrinthe; en cela, il y a opposition évidente avec les cimes baignées de lumière du Milieu divin. Mais la nuit n'est pas le seul dénominateur commun entre le gouffre et le labyrinthe sous-marin: chez Teilhard, la peur du gouffre, la peur devant la chute, n'est jamais la crainte de s'écraser. La crainte spécifique de Teilhard est celle d'être perdu, étouffé et seul.

La chute dans l'abîme, comme l'expérience du labyrinthe, est toujours solitaire. Le véritable vertige est celui de l'isolement⁹.

La claustrophobie devant le labyrinthe aux parois mouvantes, sans point d'appui, sans repère, sera exprimée de multiples façons. Teilhard dira: "j'ai senti peser sur moi le poids d'un isolement terminal et définitif, la détresse de ceux qui ont fait le tour de leur prison sans lui trouver d'issue,"¹⁰ et projettera cette peur sur l'humanité de demain: "c'est une sorte de claustrophobie panique qui saisirait l'Humanité à la seule

(9) Ibid., p. 268. Voir également Oeuvres, t. XIII, Paris, Seuil, 1976, pp. 160-161.

(10) Ibid., p. 269.

idée qu'elle puisse se trouver hermétiquement close dans un Univers fermé"¹¹.

Dans un écrit de 1949, Teilhard décrit cette prison comme un océan¹² et signale, à plusieurs reprises, l'impossibilité d'émerger. Mais ce qu'il y a de frappant dans ce texte, c'est l'image dans laquelle culminent les caractères de l'abîme teilhardien (Immensité, Opacité, Impersonnalité): c'est "non pas seulement l'abîme où on a l'impression de disparaître, mais l'organisme géant et corrosif par quoi on se sent aspiré, absorbé et comme "digéré" tout vif"¹³.

Le labyrinthe de Teilhard est mou et visqueux comme une muqueuse, il est un ventre. Cette image fait inévitablement penser au "complexe de Jonas", fondamental dans les structures mystiques de l'Imaginaire, mais négativement valorisé ici.

Cependant, le labyrinthe teilhardien conserve sa nature antithétique. Bien sûr, on peut déjà prévoir que Teilhard euphémisera l'action dissolvante de ce ventre digestif par l'image, positivement valorisée, du Christ cosmique, ce grand Avaleur. Mais auparavant, il nous faut trouver le fil d'Ariane.

(11) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., p. 426. Voir également pp. 357-358 et Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 69.

(12) Ibid., p. 192.

(13) Ibid., p. 197.

3. Le Fil d'Ariane

Le fil, notamment lorsqu'il comporte un aspect salvifique, s'intègre dans les structures dramatiques de l'Imaginaire. Lié au devenir, il est symbole de continuité. Inutile d'insister sur l'importance du devenir et de la continuité chez Teilhard.

La recherche de l'axe évolutif est la quête du fil d'Ariane qui conduit à la liberté des sommets et à leur lumière. Mais plus encore, à un niveau individuel, le fil d'Ariane sera conçu comme une obéissance à la volonté divine qui, seule, est notre guide dans le labyrinthe des influences universelles¹⁴. Le fil s'apparente au rayon de soleil; les images ne manquent pas chez Teilhard où le plongeur (ou le mineur) remonte à la surface guidé par un rayon de soleil¹⁵, ou simplement par la lumière.

4. La Vision spéculaire du Jour

La fréquente opposition du jour et de la nuit, chez Teilhard, n'est pas à démontrer. Cependant, il est un thème qui entretient, chez lui, un rapport étroit avec le schème de

(14) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, Paris, Seuil, 1967, p. 80.

(15) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., p. 200 et t. IV, pp. 121 et 123; t. XII, op. cit., pp. 38-39, et 409; t. XIII, op. cit., pp. 106 et 107.

l'élévation et l'archétype de la lumière: l'ocularité. La fréquente utilisation du verbe "voir" ainsi que des mots "yeux" et "regard" ne saurait être passée sous silence.

On s'élève pour voir car la véritable vision est toujours globale, panoramique; elle suppose un sommet. "Voir" appartient au régime diurne de l'Imaginaire: voir permet de séparer, de distinguer.

Teilhard affectionne particulièrement les visions hautes et grandioses qui lui permettent d'embrasser, d'un seul regard, les mouvements de l'espèce humaine.

Les premières lignes de L'énergie spirituelle de la souffrance¹⁶ nous présentent la Terre vue de l'Espace, avec une couleur sombre, celle de la souffrance. La messe sur le monde¹⁷, bien qu'il n'en soit aucunement fait mention, est dite sur une montagne, la montagne de la Transfiguration. A noter que le thème de la souffrance y est également très important.

Mais le véritable intérêt de la vision chez Teilhard c'est son caractère spéculaire. Les choses ne sont souvent que des apparences ou la réflexion d'autres choses. La vision teilhardienne est moins thomiste que platonicienne. Teilhard veut

(16) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., p. 255.

(17) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., pp. 140-163.

sortir du labyrinthe (caverne) pour voir la source de la lumière. Teilhard voit moins qu'il n'entrevoit. Il cherche la faille dans le voile opaque du réel¹⁸, il cherche l'issue. C'est un chercheur.

"Voir" a quelque chose de statique. Chez Teilhard, les verbes "percevoir", "apparaître", "apercevoir" et "découvrir" ont, dynamiquement et numériquement, plus d'importance.

Dieu et le mouvement universel sont toujours à chercher derrière les apparences. La diaphanie de Dieu se donne à qui sait voir. Le caractère spéculaire de l'ocularité teilhardienne ne doit donc pas être confondu avec l'intention narcissique.

C'est que les apparences se révèlent apparences si nous nous projetons dans les choses. Les tests (planches) de Rorschach montrent combien l'homme est créateur d'images et créateur de sens, répondant à la formule connue, "le monde est en appel de sens". Le danger, pour l'homme, est de ne pas être conscient de la projection et donc, de ne pas la distinguer de l'objet qu'il lui fait investir.

Si l'homme est co-créateur, il est aussi co-créateur du sens. Le monde, sans l'homme, est un univers d'objets et la

(18) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., p. 255.

perte de la fonction symbolique chez l'homme moderne le conduit à l'aliénation et la manipulation par le jeu nivelant, horizontal et fermé du monde des objets. La mort de l'homme n'a d'autre signification que la perte de la transcendance, la perte de l'identité dans un monde où ce sont les objets qui donnent son sens à l'homme¹⁹.

Il nous faut, ici, opérer une distinction fondamentale sur ce monde des choses. La Nature de François d'Assise (et dans une certaine mesure, celle de Teilhard) est un "Tû" différencié sur lequel l'homme a la suprématie. Aussi, le "tout est dans tout" mystique, qu'il soit paulinien ou teilhardien, ne suppose pas la fusion mais l'union. Chez Teilhard, le monde doit être traversé, pas consommé. Alors que la grande tentation de l'homme moderne est de vouloir être tout, la chute passe inévitablement par l'oralité qui caractérise la société de consommation. Le gavage continu cache à l'homme son manque, son désir. Le lieu où pourrait résonner la Parole de Dieu est rempli par un pain qui n'a rien à voir avec l'eucharistie.

Cette confusion du besoin et du désir révèle par contraste toute la différence entre l'ivresse dionysiaque et l'extase

(19) J. BAUDRILLARD, La société de consommation, (Coll. "Idées", no 316), Gallimard, Saint-Amand, 1974, 318 p.

L.-M. CHAUVET, Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements, (Coll. "Rites et symboles", no 9), Paris, Cerf, 1979, pp. 253-276.

de François d'Assise. La vie cosmique fait état d'une expérience dionysiaque à laquelle Teilhard tournera le dos²⁰.

Cette distinction est une de celles dont une étude de l'imagination matérielle peut difficilement rendre compte. Mais là ne s'arrête pas notre réflexion.

Le Monde est en appel de sens; l'homme également. L'homme est l'être le moins spécialisé, le moins informé de la Terre. Il a besoin de l'Autre pour dire "JE". Le récit de la Genèse nous apprend que ce n'est pas la Nature qui est l'autre de l'homme, mais son semblable. Ce qui, pour nous, implique que notre étude de l'Imaginaire est obligatoirement une étude de la projection de l'homme dans les choses et non de son identification à elles. Mais revenons à la vision.

Donc, l'oeil est l'organe spécifique de la transcendance et suppose une distance, une distinction. Tout ce que nous venons de dire implique que les structures antithétiques de l'Imaginaire sont vitales chez l'homme. On ne se pose dans l'être

(20) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 34-39. Dionysiaque est ici employé dans son sens le plus commun, à savoir l'hédonisme; il s'oppose à l'effort apollinien. Notons que le Régime diurne pourrait être dit apollinien et le Régime nocturne dionysiaque, toutes proportions gardées, bien entendu.

qu'en s'opposant d'abord. L'identité est fille de la différence. La Création est séparation²¹.

(21) La remarquable étude de René Girard, (La Violence et le sacré, Paris, Grasset, 1979, 451 p.), affirme l'importance de la différence chez les peuples primitifs. Ce qui relativise largement l'accusation d'impersonnalité dont on les a trop longtemps taxés.

C'est plutôt l'homme moderne qui, malgré le glaive de sa rationalité, est plongé dans l'impersonnel et l'homogène. Pour nous, le chiffre de la Bête de l'Apocalypse (666) n'a d'autre signification que la totalité du Même. Encore une fois, la mort de l'homme, c'est la perte d'identité, la réification, l'aliénation dans un système chosifiant, dans de l'irréel.

Il est intéressant de remarquer, à propos de l'homme moderne, que sa mégalomanie (Tour de Babel) est accompagnée d'une crise de la communication et que l'autisme est justement le danger encouru par une hypertrophie de la fonction des structures schizomorphes. Ce qui va de pair avec le caractère très visuel de l'homme occidental; caractère, d'ailleurs, hérité des Grecs dualistes.

Georges Auzou a bien montré les différences entre les génies grec et hébraïque. Ce dernier privilégie l'oreille, l'écoute. L'oreille, parce qu'elle intègre le Temps, le devenir du discours, est l'organe des structures dramatiques de l'Imaginaire.

Par son rationalisme et sa prédilection pour le visuel, l'Occidental tient donc plus du Grec que de l'Hébreu qui ne dit pas "ce que les choses sont en elles-mêmes mais bien ce pourquoi elles sont [...]" (G. AUZOU, La Parole de Dieu, (Coll. "Connaissance de la Bible", no 1), Poitiers, Editions de l'Orante, 1966, p. 160.)

Voilà donc le sens de l'ocularité spéculaire de Teilhard. Paradoxalement, elle est à la fois platonicienne et hébraïque; elle n'est pas une "saisie" noétique de Dieu à la manière de Thomas d'Aquin.

Chez Teilhard, l'opposition entre Dieu et le monde n'est pas franche: "Répétons-le: en vertu de la Création, et, plus encore, de l'Incarnation, rien n'est profane, ici-bas, à qui sait voir"²². Ici, nous entrons dans les structures mystiques. Aussi, ce n'est pas Dieu qui est caché, mais paradoxalement, c'est sa diaphanie qui semble difficile à voir.

La transparence n'est pas la lumière, mais la suppose; elle n'est pas matérielle mais suppose la matière. La diaphanie de Dieu suppose un réel transparent et opaque à la fois, puisque Dieu est toujours caché par ce qui le manifeste. Chez Teilhard, le réel demande toujours à être traversé. La vision de Teilhard est une double vue. D'ailleurs, tout Le milieu divin se présente comme une initiation à cette double vue. C'est donc tout le Réel qui est difficile à voir.

Teilhard parle toujours de sa "vision" avec beaucoup de détachement. Le Christ dans la Matière²³ est présenté comme la vision d'un ami. Dans ce même texte, Teilhard met également une grande distance entre lui et ce qu'il voit, comme s'il avait le souci de montrer que sa vision lui vient d'ailleurs, ou qu'elle est une fantaisie²⁴.

(22) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 56.

(23) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 107.

(24) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 173.

Dans ce texte (comme en plusieurs autres), où dominent l'oeil, le regard et le rayon lumineux, viennent confluer tout naturellement des images de la transcendance comme le coeur auréolé, le vêtement lumineux et plus spécialement l'or, la blancheur et le Feu, constellant toutes autour de la notion de pureté.

5. Le Feu séparateur

L'importance de l'opposition diafrétique entre le pur et l'impur dans les sociétés humaines n'est pas à démontrer. Mais chez Teilhard, cette opposition est toute relative puisqu'elle glissera dans l'euphémisme du dramatique par le biais de l'opération alchimique de "transformation", notion centrale chez Teilhard.

Aussi, si les symboles diafrétiques²⁵ sont assez rares dans l'imaginaire teilhardien, cette carence est largement compensée par l'importance qu'y prend ce que nous considérons comme l'élément teilhardien par excellence: le Feu. L'Univers de Teilhard est incandescent, héraclitéen.

Bien qu'appartenant, de par son activité essentielle, aux structures dramatiques, c'est pourtant avec le Feu qu'apparaît

(25) Au sens d'opposition armée.

le plus clairement la Spaltung²⁶ teilhardienne car, avant d'être agent de transformation, de purification et de sublimation, le Feu sépare. Il est ainsi facteur d'homogénéisation pour chacune des substances séparées, en même temps qu'il place ces dernières dans une opposition radicale et sans retour: entre la cendre et la fumée, il n'y a pas qu'une différence d'état, le rapport avec la gravité y est inversé.

D'autre part, le Feu de Teilhard descend du Ciel²⁷. L'idée n'est pas neuve et, connaissant la parenté d'intention des alchimistes et de Teilhard, il n'est pas étonnant de constater que, pour eux

le feu s'avérait être le moyen de "faire plus vite", mais aussi de faire autre chose que ce qui existait déjà dans la Nature: il était, donc, la manifestation d'une force magico-religieuse qui pouvait modifier le monde qui, par conséquent, n'appartenait pas à ce monde-ci²⁸.

La ressemblance entre Teilhard et les alchimistes ne s'arrête évidemment pas là. Mais ici, c'est la différence qui doit retenir notre attention. Teilhard n'est pas gnostique et son Feu doit d'abord être conçu comme le symbole de la Grâce. Une théologie de la Grâce, chez Teilhard, doit inévitablement

(26) Ce terme n'est pas employé par Teilhard, il signifie clivage, séparation.

(27) H. DE LUBAC, Blondel et Teilhard de Chardin, (Bibliothèque des Archives de Philosophie, no 1), Paris, Beauchesne, 1965, p. 45. Voir surtout P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., pp. 141 à 156.

(28) M. ELIADE, Forgerons et Alchimistes, (Coll. "Idées et Recherches", no 12), Paris, Flammarion, 1977, p. 65.

donner au symbole du Feu la place centrale qui lui revient. Le Feu de Teilhard, contrairement à celui de Prométhée, n'est pas volé, il se donne. Il n'est pas connaissance mais vie dans l'Esprit.

Les pages "enflammées" de La messe sur le monde nous présentent un Feu qui descend du Ciel pour venir opérer, chez l'homme, la transformation nécessaire à sa communion avec Dieu. Le Feu est médiateur, sauveur (structures dramatiques).

L'effort ascensionnel nécessitera l'énergie du Feu, partout répandue, pour élever la Terre jusqu'au Transcendant. C'est ce mouvement, cette énergie qui luit au coeur de la matière. Le Feu de Teilhard est un Feu caché, intérieur; ce qui le rend d'autant plus agissant. La coquille cache l'amande (structures mystiques): ce Feu est l'Inaltérable, l'Essentiel qui, hors de toute attente, est mouvement. C'est donc dans l'Energie que Teilhard trouve la Consistance: un Feu qui est beaucoup plus force que substance. Ce feu est à la fois doux et violent, lent et suprêmement actif; un Feu respectueux. Etrange réciprocité puisque le respect est la première attitude que le Feu commande chez l'homme.

Mais cette douceur ne doit pas nous faire oublier son origine ouranienne. Il y a quelque chose de possessif dans sa volonté de tout pénétrer. Un Feu essentiellement féminin encerclerait avec une chaleur enveloppante, extérieure. Le Feu

teilhardien, plus audacieux et volontaire, possède, tel un démon, par l'intérieur. C'est le respect qui le caractérise qui nous fait songer à une inhabitation de Dieu. La grâce, l'Esprit, chez Teilhard, sont désir igné. Moins substance que force, l'Esprit nous met "dans le Feu de l'action".

6. Les Eaux de la Mort

Mais le Feu n'agit jamais seul. Médiateur de l'Air auprès de la Terre féminine, il travaillera conjointement avec son homologue féminin, l'Eau.

Il ne faut cependant jamais oublier, chez Teilhard, la primauté du Feu sur l'Eau: alors que cette dernière demeure toujours extérieure, le Feu agit au coeur de la matière. Il est le véritable agent de transformation. De plus, la purification opérée par le Feu est plus radicale que celle de l'Eau. Il est seul à pouvoir séparer le destructible de l'Indestructible: préoccupation incessante de Teilhard, depuis son enfance. Deux textes en témoignent.

Le besoin de posséder, en tout, "quelque Absolu" était, dès mon enfance, l'axe de ma vie intérieure. [...] J'avais dès lors le besoin invincible [...] de me reposer sans cesse, en Quelque chose de tangible et de définitif; et je cherchais partout cet objet béatifiant²⁹.

(29) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 296.

[...] je me retirais dans la contemplation, dans la possession, dans l'existence savourée de mon "Dieu de Fer". [...] pour mon expérience enfantine, rien au monde n'était plus dur, plus lourd, plus tenace, plus durable que cette merveilleuse substance saisie sous sa forme aussi pleine que possible... La Consistance: tel a indubitablement été pour moi l'attribut fondamental de l'Etre. [...] ce primat de l'Inaltérable, c'est-à-dire de l'Irréversible, n'a pas cessé [...] ³⁰.

Pris globalement, ces deux textes font état des premières rêveries sur l'Etoffe des choses, rêveries de la concentration de la matière primitivement accordée au Fer pour sa dureté, sa densité, sa consistance.

Mais le Fer rouille (Eau) et la mèche de cheveu peut brûler (Feu) ³¹. Premiers doutes sur l'inaltérabilité de la matière. Teilhard sait désormais que tout peut être détruit; il n'aura de cesse d'avoir trouvé ce qui peut être épargné, en cherchant d'abord où est la véritable consistance des choses.

Il peut être intéressant de remarquer que si le Feu n'est pas très souvent mentionné dans ces textes, il est remplacé par des termes à résonance mystique (terminologie de Durand) comme Foyer, Coeur, centre, sein, etc. qui supposent, implicitement, une présence ignée.

(30) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., pp. 25-26.

(31) Ibid., pp. 27 et 53.

C'est donc la possibilité d'une destruction finale de la matière qui lui fera chercher l'inaltérable ailleurs. Il n'est peut-être pas hors de propos de souligner que, devant la déception provoquée par le Fer qui rouille, Teilhard ira parfois chercher la Consistance dans la flamme bleue d'un Foyer³².

Ces deux textes nous montrent encore que Teilhard a d'abord cherché la chaleur intime, le repos avant d'y trouver le Feu (mouvement, énergie). C'est de cette "conversion" qu'il parle dans La vie cosmique³³. Désormais, tendre au moindre effort, c'est aller vers la Mort, c'est-à-dire en direction de la Matière, du Multiple. Le péché fondamental sera la séparation d'avec le mouvement évolutif, d'avec l'agir transformateur du Feu qui descend du Ciel pour nous y faire monter.

Mais cette mort ne doit pas être confondue avec une autre mort qui, elle, est positivement valorisée; donc sous la mouvance des schèmes du Régime nocturne.

A lire certaines lignes du Milieu divin, on ne peut qu'être frappé par l'isomorphisme de l'action de l'Eau et de cette Mort.

(32) Ibid., p. 27.

(33) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 34-39.

La Mort est chargée de pratiquer, jusqu'au fond de nous-mêmes, l'ouverture désirée. Elle nous fera subir la dissociation attendue. Elle nous mettra dans l'état organiquement requis pour que fonde sur nous le Feu divin. Et ainsi son néfaste pouvoir de décomposer et de dissoudre se trouvera capté pour la plus sublime des opérations de la Vie³⁴.

Comme on le voit, la Mort n'est pas valorisée pour elle-même. Si Teilhard l'euphémise, il ne la banalise jamais. L'action dissolvante de la Mort n'est que "la condition d'une métamorphose"³⁵; c'est donc dire que la véritable transformation est opérée par le Feu, la grâce. Ici, le rapprochement avec la nigredo, étape symbolisant le passage par la Mort dans l'opération alchimique, est assez tentant.

C'est d'ailleurs le fait de considérer la Mort comme une étape, un passage, qui en est la première euphémisation. Une vraie Mort se doit d'être totale.

Mais il y a plus: du point de vue de l'Imaginaire teilhardien, une vraie Mort devrait être oniriquement vécue comme une chute. Or ici, la représentation de la Mort appartient davantage aux structures dramatiques.

En effet, la façon dont Teilhard décrit les passivités de diminution nous amène à les concevoir comme des pertes de

(34) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 94. Voir également Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 173-174.

(35) P. TEILHARD DE CHARDIN, Accomplir l'homme, (Lettres inédites, 1926, 1952), Grasset, 1968, p. 98. C'est nous qui soulignons.

poids: on y déleste tout ce qui nous retient à l'inertie de la Terre, tout ce qui nous empêche d'atteindre la liberté de l'Air.

Du point de vue de l'Imaginaire teilhardien, tout entier placé sous la dominance de la notion de gravité, cette Mort-là est la condition d'une ascension. Elle n'a rien à voir avec la réversibilité (autre nom pour une chute dans le temps) ou avec le repos dans la matière (chute dans l'être). Cette dernière est une descente douce et lente; c'est la soumission à l'attraction d'un mirage, la soumission au Père du Mensonge, Dionysos.

7. Le poids de la Terre

Si le Père de Lubac a pu dire que l'optimisme de Teilhard est un "pessimisme surmonté"³⁶, nous dirions, quant à nous, qu'il est oniriquement une gravité inversée.

La pesanteur garde toujours son importance mais subit de curieuses modifications: "[...] le Monde tombe dans l'ordre, il s'organise"³⁷ et "l'Univers [...] tombe et se ramasse progressivement [...] sur un Foyer ultime d'unification et de

(36) H. DE LUBAC, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Mayenne, Aubier, 1962, p. 46.

(37) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. V, op. cit., p. 279.

réflexion"³⁸. Ceci pose quelques problèmes de représentation à celui qui garde à l'esprit que le Point Oméga est un pôle attractif situé En-Haut et En-Avant. Cette gravité inversée apparaît, dès lors, comme un exemple typique de la fonction euphémisante de l'imagination chez Teilhard. Elle veut sans doute exprimer le caractère irrésistible et l'assurance du mouvement de l'Evolution vers Dieu.

De plus, dans La foi qui opère³⁹, Teilhard parle de "remonter le passé" et de "tomber dans l'Avenir". Si la première expression est d'un usage fréquent, la seconde est typiquement teilhardienne. Voulant décrire la peur toute existentielle devant la Mort, cette expression nous oblige à opérer des changements dans la topographie imaginaire à laquelle Teilhard nous a habitués: ici encore, l'Avenir devrait se présenter comme une montée, ou du moins, se situer dans les hauteurs spirituelles avoisinantes du Point Oméga; or, ce n'est pas vraiment le cas.

Mais généralement, Teilhard conservera l'usage traditionnel des images liées à l'opposition verticale. Bien entendu,

(38) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., p. 199. Ce texte présente une perspective gravitationnelle inversée par rapport à ce que nous fournit, par exemple, Oeuvres, t. XII, pp. 460-462.

(39) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 335-361. Voir également t. XIII, p. 45.

l'Enfer sera un abîme auquel le grimpeur devra tourner le dos⁴⁰; quant à la Terre, elle pourra elle-même devenir une sorte d'Atlas soulevant celui qui aimera Jésus caché dans ce qui la fait grandir ou mourir⁴¹.

Malgré une certaine prédilection pour les images de la hauteur, Teilhard n'est pas fondamentalement aérien. L'Air, la transcendance, la liberté, demeurent toujours une aspiration. Sa peur du gouffre est littéralement une peur de manquer d'air, d'être noyé. Son ouranocentrisme ne peut être conçu qu'à partir de l'abîme. On sent chez lui une pesanteur faisant qu'il ne quitte jamais la Terre. Teilhard ne plane qu'au-dessus des abîmes; il ne va jamais au-delà des sommets qu'il doit gravir. Teilhard ne vole pas: son abîme est terrestre et aquatique, jamais aérien. Il pourra tout au plus parler du "saut de la Mort" ou de la "barrière de la Mort"... qu'on ne peut franchir. "Les barrières sont pour ceux qui ne savent pas voler"⁴².

8. L'Eau tellurique et le Feu lumineux

Teilhard ne sait pas, non plus, nager. Nous avons signalé, plus haut, l'isomorphisme de la Mort et de l'Eau. Chez

(40) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. X, op. cit., p. 193.

(41) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., pp. 151 et 152.

(42) G. MEREDITH, cité par G. Bachelard dans L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement, Mayenne, Librairie José Corti, 1976, p.164.

Teilhard, cette dernière ne reçoit que rarement une valorisation positive. Liée à la Mort, à l'inconscient, aux forces ténébreuses et incontrôlables, elle est donc associée au destin, au Temps. Elle a trait à tout ce qui emporte l'homme malgré lui.

Egalement, l'Eau teilhardienne est rarement calme. Bien sûr, elle n'est pas l'Eau morte ou le sang d'Edgar Allan Poe, mais elle en cache l'horreur: elle en a les vertus.

Agent actif des passivités, l'Eau est étroitement liée à la Lune, astre mort, astre des passivités de croissance et de diminution. On n'a qu'à lire les lignes empreintes d'angoisse de La grande monade⁴³ pour s'en convaincre. Le rapport n'y est pas tout à fait naturel; il semble même qu'il soit inversé: un peu comme si, pour l'Imaginaire teilhardien, c'était la Lune qui subissait les marées. L'astre est mort; les flux et reflux de l'Eau terrestre dominant tout. Un seul sentiment habite Teilhard: le vertige.

Élément assimilateur par excellence, l'Eau est susceptible de contracter toutes les impuretés; il lui faut donc être purifiée⁴⁴. C'est pourquoi elle est le plus ambivalent des éléments traditionnels.

(43) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 261-278.

(44) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., pp. 128-129.

L'abîme aquatique de Teilhard est un mélange de continuité et de discontinuité: véritable horreur métaphysique pour celui qui a peur de "perdre pied". Or, nulle réalité mieux que l'Eau mouvante et anarchique ne pourra traduire la peur devant l'existence. Marcher sur l'Eau équivaldrait à pouvoir se passer de la matière (barque). Or, même si l'Eau peut nous porter, nous entraîner, elle ne peut nous élever. "L'homme doit être soulevé pour être transformé"⁴⁵.

L'Eau ne peut qu'imprégner, désagréger, engloutir. Comparée au Feu, elle est beaucoup trop terrestre et matérielle pour être purificatrice, et surtout, transformatrice. Véritable antithèse du Feu, elle a cependant la force et la mouvance de celui-ci: chez Teilhard, elle sera d'abord courants, tourbillons, flux et reflux, vagues, etc.

Quant aux rapports que l'Eau entretient avec la Terre, ils peuvent se condenser dans la figure de la pâte, ou plus précisément, de l'argile. Teilhard compare fréquemment l'homme à une argile qu'un divin potier viendrait mouler de ses mains bénies⁴⁶.

Perméable à de multiples influences, l'homme teilhardien

(45) J.-P. RICHTER, cité par G. Bachelard, L'Air et les songes..., op. cit., p. 296.

(46) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 71, 127, 172, 175. Voir également t. IV, pp. 58, 78, 96.

présente quelque chose de spongieux, poreux et mou⁴⁷. Pour donner justice à Teilhard, il faut convenir qu'il a toute sa vie encouragé et témoigné du sens de l'effort. Mais sa spiritualité porte davantage la marque de l'abandon, dans la foi, à Celui qui nous divinise. C'est d'ailleurs dans la virilité du Feu que cette spiritualité trouvera le tuteur nécessaire pour supporter l'être courbé par le poids des influences extérieures.

C'est là qu'on voit, du point de vue de l'Imaginaire, l'importance que revêt la conversion teilhardienne: il est passé de la Terre au Feu, du repos dans l'Inaltérable à la collaboration à l'agir transformateur de Dieu. Devenu le prophète de la Transfiguration, il ne pourra que nous inviter à gravir la Montagne au sommet lumineux.

Si le Feu est valorisé à ce point chez Teilhard, il le doit en grande partie à son caractère lumineux, signe de la Transcendance. Comme on le sait, Teilhard l'a d'abord cherchée dans ce qui luit au coeur de la matière; et pour lui, elle conserve toujours une certaine distance. Le tableau, dans Trois histoires comme Benson⁴⁸, fera état d'une certaine primauté de la matière (feu lumineux) sur la forme (qui semble de moins en

(47) Ibid., p. 31.

(48) Ibid., pp. 113-117.

moins précise). Il s'agit là encore d'une certaine irradiation de la Matière par le Feu divin.

9. Le filet de Kronos et le grouillement de la Multitude

Sans vouloir taire l'importance du thème du Coeur comme centre de rayonnement, il nous faut souligner l'intérêt porté par Teilhard au vêtement. Ce dernier est généralement valorisé dans les écrits teilhardiens, notamment lorsque c'est le Christ qui le porte. Mais le tissu n'y reçoit pas les mêmes faveurs, ainsi que les termes qui s'y apparentent (liens, fibres, fils, etc.). Ces derniers se rapportent fréquemment aux multiples influences néfastes (leur réseau) que doit subir l'homme prisonnier du Temps⁴⁹. Les Liens de Teilhard, le plus souvent mis en rapport avec l'Eau, ont quelque chose de gluant, comme un filet depuis longtemps oublié au fond de l'Eau.

Sans rien perdre de l'usage régulier du thème du Lien, La lutte contre la Multitude parlera également de la "texture"⁵⁰ de l'homme, de sa spiritualité ou de sa vie pour en exprimer la fragilité. Mais le véritable intérêt de ce texte est ailleurs.

Pour qui se place du point de vue de l'Imaginaire, les figures du Multiple ont un rapport étroit avec la Mort et les

(49) Ibid., pp. 19-32; 131-151 et surtout 339-343.

(50) Ibid., pp. 136, 142, 145.

symboles thériomorphes du Temps où l'image du chaos et le schème de l'animation viennent exprimer la peur du changement incontrôlé⁵¹. Cette dernière se présente comme une projection de la répugnance éprouvée devant le grouillement larvaire et l'agitation rapide du fourmillement anarchique. Or, ce sont là les formes que prendra l'expression du Multiple et du vertige devant le changement nécessaire pour échapper à notre aliénation.

Nous faisant d'abord réaliser ce que peut être "la souffrance d'être partie errante d'un Tout inachevé"⁵², Teilhard nous indique jusqu'où peuvent aller le désespoir et la solitude de cette expérience labyrinthique, à la fois intérieure et extérieure.

Lassé, enfin, de heurter irrémédiablement son élan aux parois d'un corps opaque, et de ne trouver dans l'expérience sensible: toujours superficielle, le joint d'aucune chose, et de ne rencontrer nulle part, dans les ténèbres de son âme, le passage qui mène d'un esprit à l'autre, il en vient à soupirer vers la mort, qui rendra peut-être à son être, elle, la mobilité et la communauté premières⁵³.

Teilhard concevra la mort comme une étape nécessaire, car, perdu dans ce "fourmillement d'âmes"⁵⁴, l'être n'a plus

(51) G. DURAND, Les structures anthropologiques..., op. cit., pp. 76-77.

(52) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 137.

(53) Ibid., p. 139.

(54) Ibid., p. 135. Voir également pp. 26 et 29.

d'autre choix que d'accepter une "sorte de décomposition"⁵⁵, s'il veut accéder à une unité supérieure qui est, en fait, une renaissance dans le Christ.

Cette métamorphose accompagnée d'angoisse⁵⁶ n'est cependant rien, comparée à celle des créatures infidèles qui, "obstinément séparées de Dieu, subiront l'épouvantable conflit d'une multitude réveillée et grouillante au coeur de leur substance immortelle. Soumises, en pleine conscience, à la peine du Néant, elles se débattront dans un effort impuissant à se dissoudre en poussière..."⁵⁷.

Voilà donc l'Enfer teilhardien, cet "élément structural de l'Univers"⁵⁸, qui se présente essentiellement comme une attraction irrésistible vers le Multiple, vers la poussière. En fait, les abîmes teilhardiens ne sont que des figures du Multiple; ce dernier trouvant sa meilleure expression dans la notion de poussière, symbole tellurique privilégié de Teilhard.

10. De la poussière du Multiple au divin parfum

La prédilection de Teilhard pour ce terme (poussière) s'explique sans doute par le fait que le Néant absolu ne peut

(55) Ibid., p. 150.

(56) Ibid., p. 151.

(57) Ibid., p. 152.

(58) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 189.

jamais être envisagé dans un Univers où rien ne se perd. En fait, tout est conçu en fonction d'organisation et de désorganisation⁵⁹. Or, la notion de poussière se prête très bien à l'expression du Néant relatif et de la Multitude comme antipodes de l'unité dans le Christ⁶⁰. En fait, c'est tout le réel qui est poussière et ne peut trouver son principe unificateur que dans le Christ⁶¹.

Notons finalement que cette notion de poussière est explicitement liée à la sensation d'étouffement éprouvée dans la foule⁶² comparée à un monstre⁶³. Ce dernier n'est qu'une expression de plus servant à désigner le ventre labyrinthe conçu antérieurement comme une prison étouffante.

Dans ce régime antithétique de l'Imaginaire, il ne sera pas étonnant de constater que l'air irrespirable de la poussière ainsi que son caractère de dispersion trouveront leur pendant positivement valorisé dans les notions de parfum et d'effluve. Ces dernières sont essentiellement présentées dans une dynamique d'enveloppement et d'attraction dont le point d'origine du mouvement est Dieu lui-même. De ce dernier, Teilhard dira que cette

(59) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 31.

(60) Ibid., pp. 143, 204, 316, 328, 367, 463.

(61) Ibid., pp. 201, 137, 143, 131, 285, 386, 391, 127.

(62) Ibid., pp. 162-163, 23.

(63) Ibid., p. 137.

"Présence répandue partout est le seul effluve qui m'illumine, et le seul air que je puisse respirer jamais"⁶⁴.

Voulant exprimer plus précisément l'attraction et l'enveloppement ainsi que la source du mouvement, Teilhard dira: "Chaque effluve qui me traverse, m'enveloppe ou me captive, émane, en définitive, du coeur de Dieu [...]"⁶⁵; ou encore: "Tout ce mouvement paraissait émaner du Christ, de son Coeur surtout. C'est pendant que j'essayais de remonter à la source de l'effluve [...]"⁶⁶

Notons que ces deux textes nous présentent, dans les lignes qui les suivent, un isomorphisme frappant entre le rôle de l'effluve et celui que nous avons dégagé à propos du rayon de lumière comme fil d'Ariane. Rappelons que ce dernier nous ramène à l'identification de la Volonté de Dieu.

C'est sans doute la raison pour laquelle l'Eternel Féminin, mystérieux principe d'unification, sera présenté comme un parfum⁶⁷ et un chemin de désir⁶⁸... parfumé!

(64) Ibid., p. 163.

(65) Ibid., p. 70.

(66) Ibid., p. 115.

(67) Ibid., p. 281.

(68) Ibid., p. 289.

L'image du parfum reçoit un usage assez régulier chez les mystiques⁶⁹, aussi ne faut-il pas s'étonner de ce que l'Eternel Féminin soit pour Dieu ce qu'il est pour nous: un parfum attirant. A cet égard, on peut lui reconnaître une parenté certaine avec l'image évangélique⁷⁰.

Pour terminer notre enquête sur ce thème à valorisation positive, signalons que l'effluve possède, outre ses fonctions spiritualisante⁷¹ et enveloppante⁷², un rôle unificateur (c'est du moins ce que le contexte suggère)⁷³. Au fond, le parfum désigne l'amour.

11. Autres images

Avant d'interpréter et de dégager la signification générale de cette petite constellation d'images, il nous faut apporter certains éclaircissements sur des thèmes dont l'usage traditionnel est pratiquement dépourvu d'ambiguïté, notamment chez Teilhard. Nous croyons qu'il sera suffisant de leur accorder

(69) C.-A. BERNARD, Théologie symbolique, Paris, Téqui, 1978, 389 p.

(70) II Co. 2, 14-15.

(71) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 328.

(72) Ibid., p. 175.

(73) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., pp.49, 159 et 202. Voir surtout Journal..., op. cit., pp.285-303.

quelques lignes, malgré l'importance quantitative qu'ils reçoivent chez lui.

Tout d'abord, le thème du Ciel. Sauf pour de très rares exceptions, tant dans Le milieu divin que dans Les écrits du temps de la guerre, le Ciel désigne le domaine transcendant, opposé soit à la Terre, soit à l'Enfer⁷⁴.

Considérant que les antipodes de l'être sont Dieu et la Multitude⁷⁵, le thème du Sommet ponctiforme conçu comme le point de convergence de l'Evolution, sera mis en opposition avec la base de la pyramide désignant la poussière du Multiple⁷⁶. Bien entendu, il s'agit de sommet spirituel⁷⁷. La même signification générale se retrouve dans Le milieu divin⁷⁸.

Les thèmes de la Lumière, des Ténèbres et de la Nuit présentent des écarts de signification bien qu'ils conservent, de façon générale, le sens qu'on leur reconnaît traditionnellement chez les auteurs spirituels⁷⁹. En ce qui a trait à la Lumière, sa signification recouvre aussi bien la connaissance

(74) Le thème du Ciel revient 14 fois dans le t. IV et 20 fois dans le t. XII.

(75) Oeuvres, t. XII, pp. 132 et 210.

(76) Ibid., pp. 97, 101, 186, 203, 208.

(77) Ibid., pp. 215 et 218.

(78) Oeuvres, t. IV, pp. 62, 118, 201.

(79) C.-A. BERNARD, Théologie symbolique, op. cit., pp. 68-69, 197-244.

M. ELIADE, Méphistophélès et l'androgyne (Coll. "Idées", no 435), Gallimard, 1981, pp. 21-110.

vivifiante que la vie elle-même ou, tout simplement, la compréhension intellectuelle⁸⁰. Pour ce qui concerne la Nuit, elle désignera tout ce qui échappe au contrôle de l'homme⁸¹ ou sera un autre nom pour l'Enfer⁸². Quant aux Ténèbres, elles se rapportent le plus souvent à la réalité intérieure de l'homme⁸³. Cependant, Le milieu divin distingue les ténèbres intérieures et les ténèbres extérieures: les premières désignent les manquements au sens évolutif de la vie comme le péché, les secondes concernent l'Enfer⁸⁴.

Cette étude des structures antithétiques pourrait encore se poursuivre longuement sur des thèmes qui, bien que ne pouvant pas être ignorés dans une étude détaillée, peuvent recevoir une appréciation globale puisque la charpente de base (le squelette, pourrait-on dire) a été mise en lumière.

Signalons qu'au thème de l'abîme vont s'associer le crassier, le chaos, le dédale, la prison, le désert, le vide, les ruines, les décombres et le vent. Quant aux images de la hauteur, elles comptent plus particulièrement parmi elles l'ange, l'astre, la flèche, le rayon, l'avion, la fusée, la note (musique), le soleil, etc. Mais une place à part revient à l'aile qui introduit une nuance particulière et significative.

(80) Le terme lumière revient plus de 45 fois dans le t. XII et 26 fois dans le t. IV.

(81) Oeuvres, t. IV, pp. 73-74.

(82) Oeuvres, t. XII, p. 328.

(83) Ibid., pp. 139, 166.

(84) Oeuvres, t. IV, pp. 187-192; t. XII, p. 382.

12. L'Anti-Icare

Entretien un rapport étroit avec l'élément aérien, le symbole de l'aile renvoie traditionnellement à tout ce qui transcende la condition terrestre.

Pour bien comprendre l'usage teilhardien de ce thème, une présentation du célèbre mythe d'Icare est nécessaire.

Dédale, père de la technique⁸⁵ avait été enfermé, avec son fils Icare, dans le labyrinthe qu'il avait construit à la demande du roi Minos.

Afin de s'évader, Dédale avait fabriqué, pour lui et son fils, des ailes de cire. Le présomptueux Icare s'éleva trop près du soleil qui fit fondre les ailes, et Icare tomba dans la mer.

Vouloir atteindre Dieu, le transcendant, par les ailes artificielles de l'intellect ou vouloir sortir de la condition humaine par les procédés techniques, si ingénieux soient-ils, est irrémédiablement voué à l'échec.

Or, Teilhard n'est pas Icare, au contraire. Il ressemble davantage à Thésée qui se laisse guider par Ariane dans le

(85) P. DIEI, Le symbolisme dans la mythologie grecque, Paris, Petite Bibliothèque Payot, no 87, 1981, pp. 45-58.

labyrinthe, c'est-à-dire qu'il reconnaît son incapacité et son besoin d'un médiateur :

Reploie tes ailes, ô mon âme, que tu avais
ouvertes toutes grandes pour atteindre aux
sommets terrestres où la lumière est la plus
ardente. Et attends que le Feu descende, s'il
veut bien que tu sois à Lui⁸⁶.

C'est ainsi que Teilhard s'insurge contre l'oubli de notre condition humaine : "Pour avoir voulu monter trop vite et trop haut, l'homme a senti défaillir, peut-être, les énergies mêmes qu'il voulait concentrer, trop uniquement sur le Ciel"⁸⁷.

Ces textes devraient suffire à nous convaincre que l'imaginaire teilhardien n'est pas fondamentalement diurne. Bien que les structures antithétiques ressortent clairement, on voit bien que l'opposition du Ciel et de la Terre, du haut et du bas, peut trouver un compromis.

Il y a bien un labyrinthe, irrespirable ; et il y a aussi les sommets lumineux où l'on respire. Mais l'issue n'est pas recherchée dans le refus de la condition humaine.

Si les structures héroïques nous ont préparés à concevoir la Mort comme une issue, il n'en demeure pas moins que la

(86) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 186.

(87) Ibid., p. 95. Voir également pp. 96 et 176.

valorisation teilhardienne du progrès humain, par exemple, inclinera plutôt à voir dans la Mort une barrière (comme nous le verrons dans l'étude des structures dramatiques). Alors, même le thème de l'aile recevra une application différente. Parlant du Progrès, Teilhard dira: "Ne vient-il pas à nous ailé et nimbé à la manière d'un ange, lui, humble frère de la Révélation, et, avec elle, messenger destiné à guider notre avance sur la route de la Vie?"⁸⁸ C'est que les structures dramatiques sont expression de la foi en l'Homme et de la maîtrise du Temps. La Vie devient un Chemin, une progression, et non plus de vains tâtonnements sur les parois du labyrinthe.

Notre étude nous a permis de découvrir, chez Teilhard, un Régime diurne, des structures antithétiques.

En effet, la configuration de base est pyramidale et comporte l'opposition du haut et du bas, de la Lumière et des Ténèbres, du Parfum et de la Poussière, du Feu séparateur et des Liens aqueux, etc.

Ainsi, à l'arrière-plan de l'antagonisme de l'Un et du Multiple, se profile la notion, fondamentale, de gravité.

Teilhard condensera, dans la seule image de l'étouffant gouffre labyrinthique, la situation existentielle de l'homme

(88) Ibid., p. 101.

prisonnier des déterminismes du Multiple. Aussi avons-nous pu déceler chez lui un impérieux goût de voir, c'est-à-dire de s'élever pour pouvoir distinguer à partir des sommets.

Mais l'Imaginaire teilhardien n'est pas fondamentalement diurne. Nous n'avons pas pu éviter, chez lui, les compromis, les inversions, bref, les procédés propres au régime nocturne.

Tout d'abord, la gravité est inversée. Voulant sans doute signifier le caractère irréversible du progrès humain, elle signifie, au plan de l'Imaginaire, que le monde d'en haut est comme le monde d'en bas, une coïncidentia oppositorum. Il s'agit donc d'un Anti-Destin au coeur du Monde.

Ensuite, nous avons pu constater l'infailible transmutation des influences néfastes du Multiple (représentées comme des liens étouffants) en vêtement du Christ, c'est-à-dire un tissu positivement valorisé. Le tissu, symbole de continuité, se rattache, en fait, aux structures dramatiques.

Egalement, la Mort devient la condition d'une transformation spiritualisante qui nous arrache au poids de la Terre, cette dernière étant ressentie comme "étouffante sans Mort"⁸⁹.

(89) P. TEILHARD DE CHARDIN, Journal..., op. cit., p. 208.

Et finalement, une double vue nous permet de ne pas chercher à nous évader de ce monde pour accéder au Transcendant puisque celui-ci est déjà visible, "ici-bas", à qui sait voir. Nous ne saurions pas, seuls, dépasser notre condition terrestre par l'industrie de notre intellect. Mieux vaut nous laisser guider par le fil d'Ariane, car Dieu nous guide.

La Mort demeure une issue, mais pas à la manière d'Icare. Seul Thésée réussit à sortir du labyrinthe, avec l'aide d'Ariane, symbole de l'amour⁹⁰.

La Mort, donc, n'est une issue que dans la mesure où elle est intégrée dans une perspective de foi et plus spécialement dans l'accomplissement de la volonté divine. Comme on le voit, les acquis de la première partie de notre étude reçoivent ici une nouvelle confirmation du lien étroit qui unit la Mort à la volonté de Dieu.

Cependant, nous sommes amené à relativiser notre hypothèse de départ car les structures antithétiques ne suffisent pas à rendre compte de la représentation de la Mort comme Issue.

En effet, si l'image du gouffre labyrinthique engage à la recherche d'une Issue, entrevue comme une Mort, il demeure

(90) P. DIEL, Le symbolisme..., op. cit., pp. 189-190.

que celle-ci ne sera pas envisagée comme une évasion sans l'aide d'un Médiateur, ici-bas.

Donc, l'attitude fondamentale de Teilhard implique la primauté du Régime nocturne sur le Régime diurne dans la représentation de la Mort. Au plan de la spiritualité, on peut traduire cela par la prééminence de l'abandon confiant sur la volonté de "se sauver" soi-même.

Mais qui ne voit l'ambiguïté que renferme une telle conversion de sensibilité si ne lui correspond pas, au niveau du vécu, ce qu'il est convenu d'appeler une expérience du sacré?

Notre étude portant sur les structures mystiques donnera peut-être un éclairage sur le sens de cette nouvelle saisie du Réel.

CHAPITRE DEUXIEME

LES STRUCTURES MYSTIQUES DU REGIME NOCTURNE DE L'IMAGINAIRE TEILHARDIEN

Comme nous l'avons fait au chapitre précédent, nous nous proposons d'éclairer une représentation de la Mort chez Teilhard. Mais cette fois, il s'agit de la Mort comme extase.

Notre étude portera presque exclusivement sur la notion de Centre et des images qui s'y rattachent (coeur, foyer). Nous ne chercherons donc pas ici une constellation d'images polarisées par un ou plusieurs archétypes, comme ce fut le cas pour l'étude des structures antithétiques.

Cette limitation volontaire nous semble justifiée par le fait que la notion de Centre suffit à rendre compte de l'essentiel en ce qui a trait au processus imaginaire conduisant à la représentation de la Mort comme extase.

Comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, nous laisserons les images suivre leur trajet naturel; nous n'éviterons donc pas les glissements qui peuvent se produire pour les images qui trouvent leur pleine signification dans les structures

dramatiques. Rappelons, à ce sujet, notre intention de ne pas opérer de rupture là où l'Imaginaire n'en fait pas.

Enfin, nous tenterons, par une compréhension de la notion de Centre, de mettre en lumière certains aspects de la spiritualité teilhardienne, tout entière placée sous le signe de la confiance et de l'abandon à Dieu. Nous serons ainsi plus à même de saisir la transmutation des valeurs qui accompagne le passage d'un Régime à l'autre.

En effet, si le Régime diurne est celui de l'opposition, de l'antagonisme radical, de la distinction absolue, le Régime nocturne adoucit le conflit jusqu'à l'antiphrase, la double négation.

Par les états qu'il suggère (intimité, repos), le Régime nocturne tend à abolir les distinctions et les différences pour tout unifier, notamment par la découverte d'un Centre partout répandu.

La topographie imaginaire pourra donc être conçue comme une sphère où il n'y a pas de véritable différence entre le haut et le bas. On voit immédiatement les conséquences axiologiques qu'entraîne une telle représentation: le schème dominant ne sera plus celui de l'ascension, mais celui de la pénétration d'un Centre immanent, positivement valorisé, bien entendu. Ce dernier sera généralement conçu sous sa forme active: un Centre qui

absorbe, dans un englobant sphérique. Une mystique de la passivité trouve ici son support imaginaire.

Ainsi, nous désignerons, par structures mystiques, les configurations dynamiques surdéterminées par le schème de l'avalage; la dominante digestive étant le geste réflexe dans le prolongement duquel vont s'inscrire les images intimistes.

Mais pour bien comprendre la notion teilhardienne de Centre, il nous faut d'abord en découvrir la signification universelle et voir quels rapports il entretient avec l'archétype du Sommet, rencontré précédemment dans les structures antithétiques de l'Imaginaire. Cet éclairage nous sera fourni par le symbole d'Axe du Monde.

1. L'Axe du Monde

S'il est un symbole dont on peut affirmer l'universalité, c'est bien celui d'Axe du Monde. L'Axis Mundi unit le symbolisme de l'Arbre (échelle, montagne, etc.) à celui du Centre; et bien souvent, tous deux sont intégrés dans le devenir cosmique, notamment par le lien étroit qui unit l'arbre aux rythmes cosmo-biologiques.

Bien que pouvant polariser la totalité de l'Imaginaire, ce symbole évite rarement de privilégier un régime ou l'autre.

Tel un cordon ombilical reliant le monde des hommes à l'univers primordial de la divinité, l'Axis Mundi de l'Antiquité signifiera le schème de l'élévation par le poteau, le bétyle, la ziggurat, etc.

Or, si dans la figure pyramidale, la notion de Centre est moins apparente, cela ne veut pas dire qu'elle est nécessairement inexistante; le sommet de la montagne étant un Centre. D'ailleurs, la "cosmisation" d'un lieu est accompagnée d'une sacralisation qui veut rendre manifeste son rapport d'altérité avec l'univers chaotique¹. Mais il s'agit, là encore, d'une distinction qui relève du Régime diurne; distinction susceptible d'être euphémisée par une conception telle que l'ubiquité du sacré. Mais de l'ubiquité du Centre, la représentation peut faire difficulté. Il ne faut rien de moins que l'expérience mystique pour affirmer, contre toute vraisemblance, l'existence d'un Centre partout répandu. Antoine Faivre² fait état, par une présentation historique, des difficultés de représentation rencontrées par différents penseurs au sujet de ce Centre partout répandu et dont la circonférence est nulle part.

(1) R. MICHAUD, Les Patriarches, histoire et théologie, (Coll. "Lire la Bible", no 42), Paris, Cerf, 1975, p. 24.

(2) A. FAIVRE, "Les normes et la sécularisation du cosmos", dans Eranos Jahrbuch (1975), vol. 44, Leiden, Editeurs Adolf Portmann, Rudolf Ritsema (E.J. Brill), 1977, pp. 293-327.

Ainsi, le schème de la pénétration d'un Centre devient plus difficilement représentable que celui de l'élévation, même si la "montagne sacrée" est située en plein désert. C'est, croyons-nous, parce que le Centre doit signifier davantage l'Immanence de la Transcendance, en sauvegardant l'altérité du divin.

Placée au centre du village, l'église chrétienne de l'Occident pourra, à son aise, élever ses clochers, témoins de l'altérité et de la transcendance divines; alors que l'Orient gardera jalousement, dans le silence des coupoles, la secrète et invisible Présence. Les héroïques cathédrales ont un tabernacle; les temples orientaux en sont un. Il ne s'agit, bien entendu, que d'une question d'accent.

2. L'Ame du Monde et le Milieu divin

Teilhard est occidental; on pourrait d'abord croire que nous ayons quelque malaise à retrouver, chez lui, une vision bien articulée de l'Axis Mundi comme Centre.

Pourtant, cette notion ne lui est pas vraiment étrangère puisque le Point Oméga, tant par sa face immanente que transcendante, se présentera comme un centre de convergence.

Quant à la notion, plus vague, d'Ame du Monde, elle exprimera davantage l'ubiquité du divinisable qu'une localisation

tranchée. Présentée comme un "milieu"³ qui s'apparente d'ailleurs étroitement à l'Ether dont nous parle La vie cosmique⁴, l'Ame du Monde a besoin d'un Centre transcendant, le Christ. Mais, réciproquement, le Christ, pour s'incarner, a besoin de l'Ame du Monde: "Par l'Ame du Monde, et par elle seule, le Verbe a pu, en prenant corps dans l'Univers, se trouver en relation vitale immédiate avec chacun des éléments animés dont se compose le Cosmos"⁵.

Tout se présente donc comme si le Christ était le Centre d'un Centre.

Ainsi, l'Ame du Monde semble être la première tentative vraiment élaborée pour désigner ce que Teilhard finira par appeler le Milieu divin.

Or, comme son nom l'indique, le Milieu divin est à la fois un lieu, un médiateur et un centre⁶.

La notion de milieu abolit les vicissitudes du Multiple en les présentant comme phénomènes de l'Un. Le pouvoir intégrateur du Centre est infini parce qu'psychologiquement surdéterminé

(3) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 254. Voir également du même auteur Journal..., op. cit., pp. 248-256.

(4) Ibid., pp. 24-27 et du même auteur Le milieu divin, op. cit., pp. 77-79.

(5) Ibid., p. 255.

(6) M. BARTHELEMY-MADAULE dans Le message spirituel de Teilhard de Chardin. Colloque de Milan, Paris, Seuil, 1970, pp.39-41.

par le besoin d'Absolu. Au niveau spatial, il obéit aux mêmes impératifs que ceux qui président à la scansion du temps liturgique et même, profane.

Si l'homme euphémise le spectre temporel par une représentation spatialisante, il intègre l'espace en lui découvrant un centre. Bien plus que de simple cohérence, le besoin d'être situé dans le temps et l'espace est, en fait, un besoin d'unité.

Si la conscience divise le temps en instants distincts, c'est qu'elle est d'abord elle-même divisée par le temps. La conscience que nous avons à l'instant présent est à la fois la même et autre que celle que nous avions à l'instant précédent. Et s'il nous est possible de transcender le temps par imagination ou mémoire, il nous est impossible de nous délivrer de cette aliénation fondamentale (la conscience est étrangère à elle-même parce que fragmentée en états successifs), c'est-à-dire de vivre une plénitude qui porterait le nom d'éternité⁷. Sauf, peut-être, sous l'effet de la grâce divine.

Tout aussi fragmenté que la conscience, l'espace est vécu comme Multiple avant d'être le Tout unifié du mystique. Evidemment, nous ne prenons pas en considération l'expérience indifférenciée du nouveau-né.

(7) F. ALQUIE, Le désir d'éternité, (Coll. "SUP", no 43), 6e édition, Paris, P.U.F., 1968, 148 p.

C'est d'abord au besoin d'unité que répond toute religion; celle-ci est la tentative de l'homme pour entrer en relation avec ce qu'il considère comme la source et/ou la fin de son être. Tentative insuffisante à laquelle Dieu répond par sa Révélation. Or donc, la fonction de la religion sera de relier l'individu à l'Immuable, bien que seule la Mort puisse rendre possible l'union totale.

La Mort se présente comme une rupture et une nouvelle naissance pour le croyant. Mais prise dans son extension, la Mort semble avant tout une division au niveau de l'être, une sorte de scission ontologique. Elle est au coeur de la vie.

3. Le Multiple et le Mal

Teilhard est un témoin de l'homme actuel, cet homme éclaté qui n'a pas de centre. L'art contemporain, par l'éclatement des formes, illustre la tragique réalité spirituelle de l'Homo technicus. Il est comme une ville dépourvue de centre, une ville morte.

Cette expérience fondamentale de la division, du Multiple, est souvent décrite par Teilhard. Sans tomber dans le misérabilisme, il y a, chez lui, une sorte de "je souffre donc je suis". Ne dit-il pas: "Tout ce qui devient souffre ou pèche. La vérité sur notre attitude en ce monde, c'est que nous y sommes

en croix."⁸. Cette crucifixion de l'âme sur le bois de la rationalité nous renvoie bien à notre condition de rupture, dont le meurtre de l'Autre sera la première conséquence. Car la division des hommes entre eux procède de la division de chacun avec lui-même, avec sa Source. Un conflit, même et surtout s'il est intérieur, déchaîne toujours une violence. Ecce homo: c'est l'homme souffrant, victime de la violence et de la division.

Avant de découvrir dans la souffrance une énergie spirituelle, donc une euphémisation du Mal, Teilhard reconnaît que celle-ci ne prend valeur que par son rapport à la Croix, cet Arbre cosmique, symbole du Progrès⁹.

Nous devons cependant reconnaître que les symboles du Centre et de l'Arbre cosmique peuvent être utilisés à toutes sortes de fins. Le drapeau, symbole de la patrie, est aussi un arbre cosmique pouvant rallier, sous le couvert des idéologies, les énergies destructrices des hommes. Toute idéologie nous dit: "Ecce homo"; mais le Christ est ailleurs, et nous a prévenus de ces égarements¹⁰.

Ce caractère existentiel, nous dirions même presque ontologique, attribué à la souffrance est donc étroitement lié

(8) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 77.

(9) Ibid., p. 82.

(10) Mt 24, 18 ss.

à la mort-rupture. Cependant, le Mal, chez Teilhard, est trop vite présenté comme le déchet qu'entraîne inévitablement toute construction. Le Mal y est mis sous le régime de la Nécessité et semble évacuer tout rapport essentiel avec la liberté¹¹. Le Mal n'est plus vu dans son aspect de rupture, de division volontaire. Teilhard écarte trop vite l'énigme fondamentale, celle de l'existence du serpent, l'animal parlant.

Pourtant, lorsque l'écrivain biblique¹² s'interroge sur l'existence du Mal, il ne nous fournit pas, lui non plus, d'information sur l'origine du serpent. L'intérêt est ailleurs; il porte sur la nature du Mal. Selon nous, il s'agit de la division dans l'être. Voici pourquoi.

Il est communément admis que l'expression hébraïque "le Bien et le Mal" désigne la Totalité. Il s'agit d'une conception à caractère mystique (au sens de Durand) de l'opposition radicale (antithétique). Donc, la littéralité de l'expression (l'opposition radicale, la rupture) désigne son contraire: une expression à caractère antithétique renvoie à une idée de type mystique où l'antithèse est radicalement oubliée.

(11) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. X, op. cit., p. 175.

(12) Genèse 2-3. Voir X. THEVENOT, "Emmaüs, une nouvelle Genèse?". Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-35", dans Mélanges de science religieuse, XXXVII (no 1), 1980, pp. 3-18. Egalement D. SIBONY, "Premier meurtre", dans Tel Quel, no 64, 1975, pp. 41-52.

Vouloir être "comme des dieux" équivaldrait à vouloir être tout. Il s'agirait de vouloir sortir de la condition humaine qui est finitude. Finitude et dépendance, un "manque" qu'Adam et Eve voudront soustraire au regard de l'Autre après avoir pris conscience de leur nudité.

Cependant, si nous prenons l'expression dans sa littéralité, l'Arbre de la Connaissance du Bien et du Mal devient l'Arbre de la connaissance expérimentale de la division, de la rupture. Remarquons qu'il s'agit sans doute d'une opposition à l'Arbre cosmique, l'Arbre de Vie. L'Arbre de Vie nous relie à la Source de l'Etre, comme tout Arbre cosmique. L'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal serait, alors, son contraire, l'Arbre de la division.

Le serpent n'est-il pas déjà celui qui introduit le doute, la division intérieure, celle qui mène au geste qui consommera la rupture avec Dieu? Et, de fait, tout ce qui suit est rupture, division, accroissement de la multiplicité. Parallèlement à la vie qui se multiplie, la division et le meurtre progressent dans les mêmes proportions. Il faudra un Nouvel Adam pour que tous soient Un. Pour nous, donc, le serpent est division, multitude; il est Légion.

Teilhard a bien vu que le Mal est dans la Multitude¹³;

(13) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 141.

c'est pourquoi la rédemption, pour lui, sera essentiellement une unification, par attraction, de tout au Christ¹⁴. Il s'agit, en quelque sorte, du retour à l'harmonieuse unité du Paradis dont l'entrée est gardée par l'ange au glaive tranchant.

Il peut être intéressant de remarquer que, vu dans cette perspective, le "lien", le "tissu" et tout ce qui touche aux liaisons seront positivement valorisés par Teilhard¹⁵ qui, à juste titre, tente de s'expliquer sur son changement de point de vue à ce sujet. Nous avons là l'exemple par excellence de l'anti-phrase chez Teilhard. La vraie Matière est Esprit.

Le Christ est donc le Dieu lieur; mais il est aussi le grand Avaleur, un Anti-Kronos, puisqu'il assimile ce que l'homme fait et devient sous la morsure du Temps¹⁶. Ici, bien entendu, l'image ne doit pas être prise de façon intégrale. Jamais, chez Teilhard, le Christ n'est, littéralement, un "Avaleur"; il y a seulement une grande parenté de fonction, mais positivement valorisée dans le cas du Christ.

Ainsi, le "Corps" du Christ, à proprement parler, n'avale pas mais assimile car l'intégration dans ce macrocosme vivant

(14) Ibid., pp. 143-144.

(15) Ibid., p. 215. Voir également pp. 462-464.

(16) Ibid., pp. 249-255 et 367-386.

suppose une transformation par ce qui tient lieu de sucs gastriques: la mort (eau) et la grâce (feu). S'il nous faut convenir qu'il s'agit d'un processus salvifique déterminé (au niveau de l'Imaginaire) par des structures dynamiques (synthétiques), il nous faut remarquer qu'il y a d'abord un processus d'emboîtement supposant une gigantisation. D'ailleurs, il s'agit toujours, pour Teilhard, d'être transformé en un plus grand que soi. Or, ceci relève d'un procédé d'euphémisation, celui qui est le plus souvent utilisé chez Teilhard.

En effet, le retournement, l'anti-phrase et la transmutation complète du sens, chez Teilhard, sont presque toujours amenés de la même façon: il commence par la description d'une situation aliénante, puis il en montre un côté caché qui la sauve. Ce côté caché, c'est que la situation aliénante fait partie d'un mouvement plus vaste qui, lui, est positif. Teilhard élargit les horizons¹⁷, et leur donne un centre¹⁸.

Là où la petite individualité semble se perdre (dans l'Immensité anonyme), Teilhard voit un corps et un coeur. Ce dernier est un centre actif; son importance dans les textes teilhardiens n'est pas à démontrer, mais l'intérêt que lui porte Teilhard exige une explication.

(17) Ibid., pp. 19-82. Notons que la gigantisation a traditionnellement une fonction antithétique.

(18) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., pp. 189-202.

4. La recherche du Centre lumineux

Si nous prenons comme point de départ deux écrits à caractère auto-biographique (Mon Univers et Le Coeur de la Matière), nous constatons que, dans le premier, Teilhard ne fait pratiquement pas mention du "Coeur" au sujet de ses tendances natives. Il y parlera plutôt de Foyer rayonnant et de Centre universel comme d'une présence ignée¹⁹. Par contre, le second texte associera le "Coeur" de la Matière à l'Esprit²⁰, ce dernier étant finalement identifié à un Coeur et un Foyer rayonnants²¹. La mention du Feu n'y est évidemment pas absente.

Mais ce second texte est intéressant pour d'autres raisons: tout d'abord parce que Teilhard nous signifie son intention de nous montrer comment, pour lui, le monde "s'est peu à peu allumé, enflammé [...], jusqu'à devenir [...] entièrement lumineux par le dedans"²² et parce qu'il nous signale ensuite comment s'est effectuée la recherche du coeur de la matière jusqu'à la découverte du Point Oméga. Or, il précise que cette découverte n'eût été qu'une déduction bien abstraite s'il n'avait d'abord subi une double influence: le rayonnement de sa mère et

(19) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 298-299.

(20) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 36.

(21) Ibid., p. 50.

(22) Ibid., p. 21.

le courant de dévotion chrétienne qui, alors, privilégiaient tous deux le Sacré-Coeur.

Or, ce qui nous apparaît fondamental lorsque Teilhard nous parle d'un Christ au Coeur en Feu, c'est que l'insistance porte beaucoup moins sur le "calorisme" du Feu que sur son rayonnement lumineux. C'est sous cette forme que Teilhard recherche et découvre le Transcendant; et c'est d'ailleurs ce qui prédomine dans les "Trois histoires comme Benson"²³.

Donc, ce qui a fait l'objet fondamental de la recherche de Teilhard est bien ce qui LUIT au coeur de la matière²⁴. La matière, la vraie matière est concentration d'énergie; elle est Esprit; elle est Lumière. Encore une fois, le Feu tient son importance de son origine céleste, transcendante, mais il est au Coeur du Monde; c'est ici qu'apparaît le plus clairement le procédé propre aux structures mystiques: l'incarnation du Transcendant au coeur du Réel.

L'entreprise fondamentale de Teilhard se présente comme une tentative d'harmonisation des deux pôles traditionnellement opposés: Dieu et le Monde²⁵. Dieu est au Coeur du Monde et le

(23) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 113-127.

(24) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 25.

(25) Ibid., p. 299 et t. XII, p. 55.

Monde est un Milieu divin; dès lors, le Réel prend la figure d'une sphère dont le Centre est le Christ²⁶, un milieu où disparaissent l'opposition de l'Un et du Multiple, et l'antagonisme entre le haut et le bas²⁷.

5. La transmutation des valeurs et la Mort-Extase

Cette coïncidentia oppositorum ne sera évidemment pas sans transformer la représentation de la mort. En effet, si cette dernière apparaît d'abord surdéterminée par le schème de l'ascension du Régime diurne et se présente comme une issue par le haut, le retournement nocturne apporte une inversion imaginaire correspondant à une extase dans le Centre. Voyons deux textes qui illustrent respectivement les deux représentations.

D'une part, en effet, au-dessus de nous, une issue commence à luire positivement au plus haut de l'avenir. Dans un Monde certainement ouvert à son sommet in Christo Jesu nous ne risquons donc plus de mourir étouffés!

Et d'autre part, descendant de ces hauteurs, ce n'est pas seulement de l'air, c'est le rayonnement d'un amour qui descend. Le Monde n'est donc pas seulement respirable pour une Vie éveillée à la prévision du Futur. Mais il se découvre, par sa cime évolutive, passionnément attirant²⁸.

(26) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., pp. 221-223 et 278. Voir également du même auteur t. IV, pp. 136-137; t. VI, pp. 178 et 197; t. VII, pp. 231-233.

(27) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 110.

(28) Ibid., pp. 106-107.

"L'évasion en profondeur (par le centre), ou, ce qui revient au même, l'extase"²⁹.

Ce renversement de perspective est une réaction à un certain théisme à caractère antithétique qui tend à "nous sous-humaniser dans l'atmosphère raréfiée d'un ciel trop haut"³⁰.

Nous croyons que c'est le même mouvement imaginaire qui préside aux changements et aux inversions dans la représentation des rapports du Temps et de la Gravité: "ce n'est pas en direction de l'obscurité, mais de la lumière, que le Monde tombe en équilibre vers l'avant, de toute son immensité et de tout son poids"³¹. Il s'agit essentiellement de montrer que le Transcendant se découvre au coeur de l'aventure terrestre, dans son élan, dans son développement, car la Matière est la "matrice de l'Esprit. L'Esprit, état supérieur de la Matière"³².

Ainsi donc, le Transcendant n'est plus seulement au terme de l'Evolution, il est présent au coeur de toute chose. De La vie cosmique au Milieu divin en passant par L'Ame du Monde, le Milieu mystique et l'Eternel féminin, c'est, au fond, la même réalité que Teilhard tente de nous faire voir.

(29) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., p. 53. Voir également du même auteur t. IV, p. 114 et t. I, p. 322, et Journal... op. cit., pp. 142-148 et 165.

(30) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 113.

(31) Ibid., p. 45.

(32) Ibid., p. 45.

Le monstre anonyme de la Multitude étouffante se transforme, par l'action du Christ, en Visage universel³³ et... en Universel Sourire³⁴! Ainsi en est-il de toute souffrance subie avec foi: "Croyons d'autant plus fort et plus désespérément que la Réalité paraît plus menaçante et irréductible. Et alors, peu à peu, nous verrons se détendre, puis nous sourire, puis nous prendre dans ses bras plus qu'humains, l'universelle Horreur"³⁵.

La souffrance, parce qu'elle est énergie spirituelle et facteur d'évolution, sera abordée dans l'étude des structures dramatiques. Disons seulement qu'elle est positivement valorisée en vertu de sa fonction par rapport à la vocation transcendante de l'homme: "Inexplicable et odieuse si on l'observe isolément, la douleur prend en effet une figure et un sourire dès qu'on lui rend sa place et son rôle cosmique"³⁶. Elle n'a donc pas de valeur intrinsèque, tout comme la Mort. Elle ne fait que s'intégrer dans un ensemble supérieur qui lui donne son sens et la transfigure. Teilhard n'est pas doloriste.

(33) Ibid., p. 105 et t. IV, p. 164.

(34) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 160 et 146.

(35) Ibid., p. 173.

(36) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 50.

6. L'absorption par le Centre

Mais il est une autre façon de reconnaître la transmutation et l'assomption de réalités d'abord considérées comme négatives. Du seul point de vue de la représentation géométrique, Teilhard privilégiera les figures circulaires par rapport aux quadratures.

Ces dernières suggèrent davantage le rationnel, le froid calcul, la défense contre l'extérieur alors que la figure du cercle évoque le refuge naturel où l'on peut se blottir, bercé dans une chaleur douce et profonde. Une sorte de nostalgie de la volupté intra-utérine suscitera toutes les images de l'intimité. De la rêverie gullivérissante à la vision d'un Centre partout répandu, il n'y a qu'un pas.

Il y a, chez Teilhard, un goût pour le dedans des choses qui va de pair avec le panpsychisme de l'Etoffe universelle. Une conscience diffuse qui se développe et se concentre à la faveur des arrangements d'une Matière conçue comme la matrice de l'Esprit suppose un intérêt pour le microcosmique. Elle suggère que tout est habité! Un panpsychisme est, d'une certaine façon, un panbiologisme.

A elle seule, une réflexion sur la concentration de la matière suffit à nous emporter dans l'intimité des choses, pour y découvrir des mondes infinis. Et rêver la matière, c'est

rêver la mère. Teilhard dira: "le sein maternel de la Terre est quelque chose du sein de Dieu"³⁷!

Seule une volonté de tout pénétrer et un amour de l'intimité profonde ont pu inspirer de telles paroles.

"Bénie sois-tu, impénétrable Matière toi qui, tendue partout entre nos âmes et le monde des Essences, nous fait languir du désir de percer le voile sans couture des phénomènes"³⁸.

Même une lecture superficielle des écrits teilhardiens ne saurait éviter la rencontre de termes aussi suggestifs tels que noyau, centre, atome, coeur, moelle; bref tous les termes se rapportant à un dedans valorisé.

L'image qui illustre le plus, chez Teilhard, la coïncidence du grand et du petit est sans doute la fréquente extension qu'il donne à l'Hostie. Le texte le plus représentatif de ce procédé de gullivérisation et de gigantisation simultanées est Le Christ dans la Matière³⁹. L'Hostie prend les dimensions de l'Univers; elle devient un Monde que Teilhard tente de saisir vainement. Cette rêverie de la concentration et ce complexe de Jonas, sont assez fréquents, chez Teilhard, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en dire davantage.

(37) Ibid., p. 71.

(38) Ibid., p. 478.

(39) Ibid., pp. 113-127. Voir également t. X, pp. 90 et 195.

Remarquons seulement que toute la spiritualité teilhardienne reçoit le sceau de la dominante digestive. Quelques lignes suffiront à le confirmer.

Seigneur, enfermez-moi au plus profond des entrailles de votre Coeur. Et, quand vous m'y tiendrez, brûlez-moi, purifiez-moi, enflammez-moi, sublimes-moi, jusqu'à satisfaction parfaite de vos goûts, jusqu'à la plus complète annihilation de moi-même⁴⁰.

[...] au nom de ce qu'il y a de plus essentiel dans mon être, Seigneur, écoutez le désir de cette chose que j'ose bien appeler mon âme, encore que, chaque jour davantage, je comprenne combien elle est plus grande que moi; et, pour étancher ma soif d'exister, à travers les zones successives de votre Substance profonde, jusqu'aux replis les plus intimes du Centre de votre Coeur, attirez-moi⁴¹.

Celui qui aura aimé passionnément Jésus caché dans les forces qui font mourir la Terre, la Terre, en défaillant, le serrera dans ses bras géants, et avec elle, il se réveillera dans le sein de Dieu⁴².

7. Le primat de l'intériorité

Mais le même mouvement imaginaire qui nous fait pénétrer en Dieu sert aussi à nous représenter toute descente en soi-même, comme à l'intérieur de toute substance. Bachelard nous dit: "En rêvant la profondeur, nous rêvons notre profondeur. En rêvant

(40) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 152.

(41) IBID., p. 154.

(42) Ibid., p. 152.

la vertu secrète des substances, nous rêvons à notre secret"⁴³.

Teilhard ne pourra éviter de nous introduire dans une représentation de son Univers intérieur qu'il décrit comme un escalier sans fond, un abîme d'où sort le flot de sa vie⁴⁴.

Mais c'est le texte qui précède cette description qui nous intéresse.

Pénétrons au plus secret de nous-mêmes. Faisons le tour de notre être. Cherchons, longuement, à percevoir l'océan de forces subies où est comme trempée notre croissance. Il y a là un exercice salutaire: la profondeur et l'universalité de nos dépendances feront l'intimité enveloppante de notre Communion⁴⁵

Comment ne pas remarquer que la réalité que Teilhard nous désigne ici est un aspect de ce labyrinthe aquatique et abyssal où l'on étouffe et se sent seul (c'est-à-dire les multiples influences qui nous pétrissent), sauf que maintenant, tout est positivement valorisé. A la solitude et à l'écartèlement de notre plongée dans le Multiple correspond ici l'enveloppante intimité de la Communion. On voit bien là l'opposition radicale des deux Régimes de l'Imaginaire.

(43) G. BACHELARD, La Terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité, Paris, Librairie José Corti, 1977, p. 51.

(44) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 75.

(45) Ibid., p. 75.

Mais le primat de l'intériorité apparaît davantage si le coeur ou l'âme sont rêvés avec chaleur.

Qu'est-ce au reste que la part extériorisable de moi-même? Ni le parfum, ni les couleurs ne sont la fleur; et c'est la fleur, je le sens, qui est précieuse en moi. Petit à petit, je l'ai vue éclore au fond de moi-même, cette fleur mystérieuse de ma personnalité incommunicable; je l'ai aimée, passionnément, pour ce que j'y mettais de soins à la protéger et à l'embellir et bien plus encore, pour tout ce que j'y devinais de plus grand que moi et d'antérieur à moi⁴⁶.

Voici qui nous introduit à la "maternité onirique de la Mort"⁴⁷ chez Teilhard.

Indubitablement, nous avons conscience de porter en nous quelque chose de plus grand et de plus nécessaire que nous-mêmes; quelque chose qui était avant nous [...]; quelque chose qui nous recueillera quand nous nous échapperons à nous-mêmes, par la mort, et que tout notre être semblera se dissiper⁴⁸.

Comme on le voit, la Mort perd son pouvoir destructeur parce que l'être est comme emboîté dans une réalité supérieure qui le sauve, même si celle-ci est imaginée comme enfermée en lui. Ici, la fonction euphémisante du Régime nocturne joue à

(46) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 52.

(47) G. BACHELARD, La Terre et les rêveries du repos..., op. cit., p. 162.

(48) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, p. 249.

plein. La Mort n'est plus qu'une condition nous permettant d'être restitué dans notre intégrité par les bras maternels qui nous attendent⁴⁹.

Notre investigation pourrait s'étendre à toute la constellation d'images qui valorisent l'intérieur des choses et du monde qui suggèrent simplement l'intimité et sa chaleur. A titre d'exemple: douceur, intimité, richesse et chaleur peuvent trouver expression dans les images de la demeure, du nid, de l'abri, du temple et de l'enveloppe; ou simplement par les images suggérant davantage le contenu valorisé comme la perle, le trésor, le miel, etc.

Les images à caractère personnel peuvent également constituer une autre famille, et plus spécialement chez Teilhard, celles qui traduisent le Féminin.

Cependant, nous préférons ici dire un mot sur ce qui nous apparaît être un aspect important de l'expérience spirituelle de Teilhard, aspect qui nous semble lié à la découverte du Centre et à la transformation de sa Weltanschauung⁵⁰.

En effet, tout se passe comme si le passage d'un Régime à l'autre de l'Imaginaire ne pouvait s'expliquer sans l'irruption,

(49) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée... op. cit., pp. 186 et 192.

(50) Vision du monde, entendu au sens de théorie découlant d'une sorte de contemplation.

au sein de la conscience teilhardienne, d'un facteur nouveau qui, tel un magicien, transformerait toute chose d'un seul coup de baguette.

Le gouffre Charybde et le monstre Scylla sont, non pas renvoyés dos à dos, mais au contraire appelés; et ceci avec la profonde conviction qu'ils ne sont pas ce que les apparences nous laissent croire.

Or, pour nous, ce nouveau regard de foi ne peut être que la résultante d'une expérience du sacré; expérience qui ne va pas sans la découverte d'un Centre.

Un examen attentif des sentiments que Teilhard nous dit éprouver devant les visages du Multiple (solitude, vertige, etc.) nous amène à penser qu'il existe, chez lui, une étroite relation entre l'expérience du gouffre labyrinthique et celle de la Mort.

Hypothétiquement, nous pensons que toute conscience répugne à la seule idée de sa propre disparition; comme si cette dernière était impensable.

Conséquemment, pour cette conscience, la Mort ne peut apparaître que comme la privation du support matériel qu'est le corps. Se voyant persévérer dans l'être malgré cette radicale carence de point de repère, la conscience se sent aspirée

par un vide sans fin auquel s'ajoutent solitude, mutisme, vertige et angoisse sur un fond de ténèbres⁵¹.

Or, à cause de l'isomorphisme de la Mort et de la chute dans le gouffre, nous pensons que la transformation de l'une appelle la transformation de l'autre dans un même mouvement de conscience. Ainsi, la chute se transforme en descente ou en douce pénétration d'un Centre bienveillant alors que la Mort devient extase.

A l'origine de cette conversion de la sensibilité, nous croyons qu'il faille admettre une expérience particulière dont résulte la certitude qu'il existe quelque chose qui n'est pas soumis à la Contingence. Echappant aux déterminismes de l'Espace et du Temps, la "Chose" se révèle comme suprêmement réelle, donc le véritable support de toute existence.

L'expérience du sacré, ou du numineux, peut prendre autant de formes qu'il y a d'individus. Cependant, plusieurs auteurs semblent s'accorder sur un point: l'expérience du sacré se présente comme la découverte, ou l'irruption, de ce qui

(51) Bien que nous n'ignorions pas ce que cette description, sous-tendue par le dualisme corps-esprit, a de critiquable, nous croyons qu'elle peut traduire l'expérience commune occidentale dans sa représentation du "mourir". Nous sommes évidemment très conscient d'engager notre subjectivité dans cette description.

apparaît comme le Réel par excellence. Qu'il surgisse subitement ou qu'il survienne au bout d'une longue et patiente recherche, ce Réel a pour effet de confirmer l'individu dans l'Etre, et de donner un Sens à sa vie. Ainsi, pour Mircea Eliade, "le sacré est toujours la révélation du réel, la rencontre de ce qui nous sauve en donnant sens à notre existence"⁵².

De cette expérience dérivent une certitude et une connaissance de ce qui est essentiel pour l'individu; il possède vraiment ce que Paul Tillich appellerait une préoccupation ultime: l'Absolu ou l'Inconditionné par lequel il est saisi et comme sur-centré⁵³. C'est ce qui fera dire à Carl Gustav Jung:

Quiconque a vécu une telle expérience est comme "saisi" par elle et c'est pourquoi il n'est pas en état de s'abandonner à des considérations stériles d'ordre métaphysique ou de l'ordre de la théorie de la connaissance.

Le sujet est possédé par l'expérience qu'il vient de vivre et n'a que faire des considérants. Ce qu'un être ressent comme étant ce qu'il y a de plus sûr, de plus immédiat, entraîne avec soi sa propre évidence et n'a que faire de preuves anthropomorphes⁵⁴.

(52) M. ELIADE, L'épreuve du labyrinthe, (Coll. "Entretiens"), Paris, Ed. Pierre Belfond, 1978, p. 185.

(53) P. TILLICH, La dynamique de la foi, (Cahiers de l'actualité religieuse, no 26), Tournai, Casterman, 1968, pp. 7-30.

(54) C.G. JUNG, Présent et Avenir, (Coll. "Médiations", no 65), Paris, Ed. Gonthier, 1970, p. 130.

A ces témoignages, s'ajoutent les réflexions d'Olivier Rabut que nous pouvons résumer en disant que, par une telle expérience, la vie du mystique est transformée en profondeur, comme si elle avait atteint sa véritable racine; dès lors, "le mystique a l'impression de rencontrer l'océan de réalité"⁵⁵. Sa vie prend un Sens et s'ouvre à ce Réel dans un état de disponibilité tout particulier.

De tout ce qui précède, il semble que ce Réel agit comme un Centre d'unification personnalisant, qui révèle au mystique ce qu'il est réellement. Ainsi, c'est toute sa vie qui devient un Kairos original tournée qu'elle est vers l'Unique Volonté divine. Tout se passe comme si le Voile du Réel avait laissé filtrer un fragment d'éternité qui, de son toucher bien spécifique, révélait tout sous un jour nouveau.

Nous n'avons évidemment pas la prétention de décrire l'expérience mystique. Notre seule intention est de montrer que le changement radical qui s'opère au niveau de l'Imaginaire doit trouver sa source, sinon une correspondance, dans le vécu affectif du sujet.

Sans une telle expérience, nous voyons mal ce qui inspire Teilhard lorsqu'il affirme qu'il "est incroyablement bon

(55) O. RABUT, Le doute et l'Absolu, (Coll. "Voies ouvertes"), Mayenne, Gallimard, 1971, p. 161.

de s'enfoncer en Dieu, devenu l'Elément fondamental qui nous agite et nous forme"⁵⁶. Mais il y a plus.

Cette expérience, avons-nous dit, est liée à la découverte du Centre; or, c'est du moins ce dernier terme que Teilhard assigne au Christ qui "se découvre et brille comme une ultime détermination, comme un Centre, on pourrait presque dire comme un Elément universel"⁵⁷.

Cette mention d'un Elément ou d'un Centre universel ne va pas sans nous faire songer à ce Centre cosmique dont parlent diverses religions et mystiques. Mais Teilhard rejoint davantage ces dernières lorsqu'il nous dit que ce Centre est partout répandu: "Justement parce qu'il est infiniment profond et ponctiforme, Dieu est infiniment proche et répandu partout. Justement parce qu'il est le Centre, il occupe toute la sphère"⁵⁸.

Ainsi donc, le symbolisme universel du Centre trouve une large expression dans les écrits teilhardiens. Nous voyons également comment ce symbole est lié à la dominante digestive et au schème de l'avalage, suggérant les valeurs d'intimité, de chaleur et d'union.

(56) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 271.

(57) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., pp. 153-154.

(58) Ibid., p. 136. Voir également t. VI, pp. 178, 86, 104, 126; t. IX, p. 84; t. XII, pp. 222-223.

Voilà pourquoi la représentation de la Mort comme extase (et comme moyen d'union) nous semble se situer dans le prolongement du symbolisme du Centre. Mais nous devons prendre garde de penser que ce dernier éclipse le symbolisme du Sommet, car tous deux sont, jusqu'à un certain point, complémentaires. Monter vers le sommet, c'est cheminer vers un Centre: réciproquement, la plongée dans le Centre est une expérience du Transcendant.

La même remarque vaut pour le symbolisme du Feu (que nous étudierons dans notre chapitre sur les structures synthétiques), dont l'origine transcendante le place au Centre de l'Univers.

Notons finalement que, pour nous, le développement du symbolisme du Centre, chez Teilhard, semble avoir trouvé sa correspondance affective dans une expérience spirituelle particulière, celle qui lui a permis d'atteindre "l'unique Réalité, qui tient lieu de tout le reste"⁵⁹.

(59) P. TEILHARD DE CHARDIN, Genèse d'une pensée..., op. cit., p. 359.

CHAPITRE TROISIEME

LES STRUCTURES SYNTHETIQUES DU REGIME NOCTURNE DE L'IMAGINAIRE TEILHARDIEN

Si nous devons mettre à contribution tous les acquis de notre première partie, l'étude des structures synthétiques pourrait tenir, à elle seule, plus de place que celles des structures antithétiques et mystiques réunies.

Fort heureusement, nous avons déjà inclus dans ces dernières nombre d'éléments sur lesquels il ne sera pas utile de revenir pour l'étude des structures synthétiques. Mais également, puisque nous voulons aller à l'essentiel, nous opérerons une sélection parmi les développements possibles portant sur la Mort conçue comme passage, barrière ou métamorphose. De ces trois représentations, seule la dernière fera l'objet d'une étude approfondie; les deux autres obtiendront quelques commentaires à l'occasion desquels nous justifierons notre choix.

Une seconde sélection sera faite au sujet de la Mort comme métamorphose, car deux symbolismes, celui de l'Arbre et celui du Feu, peuvent en éclairer la signification. Notre choix portera sur le symbolisme du Feu pour des raisons que nous

exposerons lors de nos commentaires sur le symbolisme de l'Arbre.

Ainsi, nous ne retiendrons, pour notre étude, que la représentation de la Mort comme métamorphose en rapport avec le symbolisme du Feu.

Notre objectif sera d'établir les liens qui unissent la Mort-métamorphose à la notion de grâce et de montrer comment le Feu peut être considéré comme le symbole privilégié de cette dernière chez Teilhard.

Nous procéderons de la façon suivante: pour les représentations de la Mort comme passage et comme barrière, ainsi que pour le symbolisme de l'Arbre, nous nous limiterons à quelques commentaires explicatifs concernant leur insertion dans les structures synthétiques; quant à la Mort-métamorphose et au symbolisme du Feu, leur signification sera dégagée à l'aide de textes choisis pour leur pertinence en rapport avec notre objectif; nous y joindrons évidemment les explications nécessaires à l'intelligence du développement de notre démonstration globale.

1. La Mort comme Passage

La représentation de la Mort comme Passage s'inscrit dans une certaine continuité par rapport aux symbolismes du Labyrinthe et du Centre.

Le premier de ceux-ci ne saurait se concevoir sans l'idée d'un parcours ou même, d'un chemin. Pouvant suggérer un mouvement progressif, le thème du chemin trouvera un emploi fréquent chez les mystiques éprouvant le besoin de représenter leur itinéraire spirituel.

Lié à la maîtrise du Temps et à l'intégration au Devenir, le thème du chemin appartient aux structures dramatiques toutes placées sous la notion de transformation.

Or, connaissant l'importance que prennent les notions de transformation et de Devenir chez Teilhard, on ne pourra être étonné de voir apparaître sous sa plume toute une constellation d'images associées au symbole du chemin: horizon, marche, calvaire, course, trajectoire, sillage, etc.

Mais, alors que le parcours labyrinthique peut s'imaginer comme la recherche d'une issue donnant sur l'extérieur, il peut non moins signifier la quête du Centre souvent figuré par une chambre centrale.

Les cathédrales de Chartres, de Reims et d'Amiens nous fournissent de magnifiques exemples de labyrinthes que les fidèles étaient invités à parcourir (à genoux probablement). Or, on peut aisément supposer que cette pratique recevait une signification initiatique en rapport avec la quête du Soi ou de l'âme immortelle. Il serait d'ailleurs intéressant

d'entreprendre une étude sur l'influence que ce type d'épreuve a pu exercer sur l'accroissement des valeurs individuelles par rapport à la mentalité collective médiévale.

Quoi qu'il en soit, l'image du labyrinthe (et de son centre) ne peut que convenir à l'expression des difficiles tâtonnements et des nombreux reculs que tout homme se voit contraint de prendre dans sa longue quête de l'essentiel. Or, à cet égard, le labyrinthe se prête tout autant à la signification de la Mort qu'à celle de la Vie, considérée comme une avancée dans l'inconnu.

Mais à cause de son étroite parenté avec la Mort-Issue, nous ne retiendrons pas, pour notre étude, la représentation de la Mort comme Passage.

2. La Mort comme Barrière

La première interrogation à surgir, lorsque nous comparons les diverses représentations teilhardiennes de la Mort, porte inévitablement sur la contradiction entre une Mort-Issue et une Mort-barrière.

Bien que toutes deux puissent paraître en relation avec la même réalité (évasion), ce n'est pas le cas ici.

Il semble que, chez Teilhard, il faille distinguer entre ce qui appartient à la croissance et ce qui appartient aux diminutions.

Prise au niveau individuel, la Mort ne peut être qu'une issue pour celui qui se sent étouffer ou diminuer dans cette vie. Par contre, pour celui qui a devant lui d'infinies possibilités, pour celui qui se trouve dans la force de l'âge, la Mort apparaît comme un frein incompréhensible, une barrière absurde. Mais là n'est pas la plus importante distinction.

Prise au niveau collectif, la Mort peut, là encore, se présenter positivement comme une Issue puisque la Terre peut devenir étouffante et invivable. Cependant, et avec beaucoup de force, elle devient un mur pour une humanité confiante d'elle-même et de son Avenir plein de promesses.

Nous avançons cette vérité de La Palice dans le but de montrer qu'une distinction fondamentale oppose les niveaux individuel et collectif.

Alors que l'individu chemine vers sa Mort en vieillissant, il semble que le Collectif aille dans le sens inverse. Comme le remarque Gaston Berger¹, le fait de vieillir se caractérise par la difficulté croissante de se reconstruire et moins vite; la diminution des échanges avec le milieu et des possibilités d'avenir ainsi que le fait d'avoir déjà choisi sa vie sont aussi des grands traits de la vieillesse.

(1) G. BERGER, Phénoménologie du Temps et prospective, Paris, P.U.F., 1964, pp. 250-252.

Or, l'humanité semble, au contraire, présenter une croissance qui s'accélère de plus en plus conjointement à un développement des échanges jamais égalé auparavant. Egale-ment, une quantité en apparence inépuisable de possibilités nouvelles s'offre à cette humanité qui, loin de rechercher la sécurité et la quiétude du vieillard, se lance avec frénésie dans l'aventure cosmique.

Tout se passe donc comme si les passivités de diminutions ne pouvaient être qu'un lot réservé à l'individu, alors que le Collectif semble cheminer vers sa jeunesse. C'est là, croyons-nous, que réside pour une grande part la base de la représentation de la Mort comme barrière. La Mort devient ainsi un poison paralysant l'action légitime d'une Humanité poursuivant sa pleine réalisation².

Nous ne pousserons pas davantage notre recherche sur la Mort-barrière, considérant que la perspective collective dans laquelle elle se situe n'est pas l'objet immédiat de notre étude. Rappelons que notre intérêt porte d'abord sur la résonance individuelle que provoque la Mort.

(2) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VII, op. cit., pp. 419-424.

3. La Mort comme métamorphose. Le symbolisme de l'Arbre.

L'un des symboles les plus universellement utilisés pour signifier le cycle des morts-renaissances est sans aucun doute l'Arbre dont la vie est soumise à la variation des saisons. Mais le rythme cosmo-biologique n'est pas seul à trouver expression dans le symbole de l'Arbre; ce dernier, par sa station verticale et la croissance qu'il suggère, se montre également apte à fournir une image de l'homme, de l'homme en progrès. Or, quoi d'étonnant à ce que nous puissions en retrouver l'emploi chez Teilhard? De plus, sa carrière de géo-paléontologue ne supposait-elle pas, pour lui, un contact régulier avec la figure arborescente de l'Evolution? Lorsque Teilhard voit dans la Croix le symbole du Progrès³, n'y a-t-il pas là quelque rapport tacite, ou inconscient, entre l'Arbre et cette Croix?

De fait, la constellation d'images associées au symbolisme de l'Arbre est très nombreuse et très vaste, chez Teilhard; de la graine à la fleur, en passant par la racine et le tronc.

Mais le symbolisme de l'Arbre n'est pas en mesure de nous éclairer adéquatement sur la Mort comme métamorphose,

(3) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. X, op. cit., pp. 192. Voir également t. IV, pp. 115-119 et t. XII, p. 82.

chez Teilhard, car il se rattache plus étroitement à une croissance terrestre qu'à la véritable transformation qui est, en fait, le passage de la Nature au Surnaturel.

Cependant, nous ne voudrions pas omettre de mentionner qu'à deux reprises l'image de la sève symbolise la grâce: "Elle est la sève unique montant dans les branches à partir du même tronc"⁴; "cette grâce sanctifiante que la Foi catholique fait circuler partout, comme la vraie sève du Monde"⁵. Bien que, chez Teilhard, cette image soit fréquemment utilisée pour représenter l'énergie de transformation⁶, nous croyons que le symbole du Feu assume avec plus d'assurance les caractéristiques de l'énergie et de la grâce transformante par la sublimation (de la matière) qu'il suggère. Voilà pourquoi, selon nous, ce symbole est-il le plus près de la représentation de la Mort comme métamorphose. C'est ce que nous nous emploierons à démontrer dans les paragraphes qui suivent.

4. Le symbolisme du Feu

Avant de commencer notre investigation, nous devons faire une importante remarque. Peter Schellenbaum a déjà tenté

(4) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 58.

(5) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 147.

(6) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, pp. 30, 33, 102, 179, 358, etc.

une étude sur la grâce transformante chez Teilhard. De ce fait, il découle que le symbole du Feu a fait l'objet d'une attention particulière; de plus, les textes qui servent de référence à l'auteur appartiennent, pour la plupart, à la période qui nous occupe.

Nous pensons cependant que notre recherche garde toute sa légitimité, et ce, pour plusieurs raisons. Premièrement, Schellenbaum n'accorde, somme toute, que peu de place au Feu teilhardien qu'il compare à ceux de Blondel et de Bergson, puis à celui de la Bible. Deuxièmement, l'auteur ne fait que de rares commentaires, la majeure partie du texte étant constituée de citations. Troisièmement, la démarche de Schellenbaum, davantage centrée sur la grâce transformante que sur le symbole du Feu, est radicalement différente de la nôtre qui a pour objet bien défini l'Imaginaire. D'ailleurs, Schellenbaum nous offre lui-même l'argument décisif en disant (en note): "L'étude psychologique du symbole teilhardien du feu revêtirait un grand intérêt, même pour le théologien. Mais tel ne peut être l'objet de notre ouvrage"⁷.

Cependant, nous partirons de certains acquis apportés par les analyses de Schellenbaum. Ce dernier démontre que Teilhard a peu à peu réalisé que l'union au Christ (Sacré-Coeur)

(7) P. SCHELLENBAUM, Le Christ..., op. cit., p. 197.

se fait par transformation. Il ne peut y avoir d'union sans transformation par la grâce (Feu). Conséquemment, pour notre propos, la Mort elle-même doit être transformée par la grâce pour devenir un véritable moyen d'union, la condition nécessaire à une métamorphose.

C'est donc dire que la représentation de la Mort comme métamorphose tire sa signification essentielle de son rapport avec la grâce et son symbole, le Feu. Car, selon l'observation capitale de Schellenbaum, "Teilhard se passionne plus pour le feu qui transforme que pour ce qui est transformé par le feu. En dernière analyse, le feu seul l'attire: symbole de l'énergie divine [...]"⁸.

En fait, l'importance du symbolisme du Feu est telle que ce dernier recouvre tout l'Imaginaire teilhardien. D'origine céleste⁹, il opère un mouvement de descente vers une Terre à diviniser, ce qui l'intègre dans la topographie verticale propre aux structures antithétiques. Cependant, son rôle de médiateur et d'agent de transformation témoigne de son appartenance définitive aux structures dramatiques. Enfin, son rôle de médiateur le place également au coeur de toutes choses, au Centre de l'Univers; cette fonction intimiste est une caractéristique des structures mystiques de l'Imaginaire.

(8) Ibid., p. 194.

(9) H. DE LUBAC, Blondel..., op. cit., p. 45.

5. Nécessité de la transformation

Nous avons signalé précédemment que, pour Schellenbaum, Teilhard n'a découvert que progressivement la nécessité de la transformation dans une spiritualité de l'union au Christ.

Cependant, connaissant la prédilection de Teilhard pour les écrits pauliniens, il n'est pas improbable que la représentation de la Mort comme métamorphose trouve son fondement doctrinal dans les textes de saint Paul sur la résurrection.

Suivant l'apôtre des Gentils, "on est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel"¹⁰, et ceci parce que, "la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu"¹¹.

Or, Teilhard insistera, à plusieurs reprises, sur le caractère provisoire de toute forme terrestre et de la nécessaire transformation qui "relie la nature à la surnature, comme l'esprit à la matière, — celle qui permet de poursuivre des réalités supérieures à travers l'écorce méprisable de toute figure et de toute possession physique"¹².

(10) I Cor. 15, 44.

(11) I Cor. 15, 50.

(12) H. DE LUBAC, Blondel..., op. cit., p. 27.

En fait, lorsque Teilhard nous parle de la nécessité de la transformation, il nous renvoie ultimement à la nécessité de la grâce.

[...] aux diverses constructions naturelles je n'attribue aucune valeur définitive et absolue. Je n'aime pas en elles leur forme particulière mais leur fonction, qui est de construire mystérieusement, d'abord du divinisable — et puis, par la grâce du Christ sur notre effort, du divin¹².

Voilà qui, pour nous, semble la base de la conception suivant laquelle la Mort est une transformation nécessaire: "Dans le cas de l'homme, la mort représente une métamorphose par laquelle est rejetée une forme apparente, provisoire de l'Univers [...]"¹³.

Par conséquent, aucune forme n'est immuable de ce qui doit passer de la Nature au Surnaturel car tout doit recevoir le sceau de la grâce transformante seule capable de permettre l'assomption de l'industrie humaine.

Dès lors, "tout est transformable, divinisable, en ce Feu qui nous enveloppe et ne demande qu'à se poser sur l'âme de tout ce que nous faisons"¹⁴. C'est bien pourquoi notre

(12) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 101.

(13) P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier, Paris, Aubier Montaigne, 1974, p. 59.

(14) P. TEILHARD DE CHARDIN, Lettres à Léontine..., op. cit., p. 62.

rôle consiste à construire du divinisable: "Tout notre travail, finalement, aboutit à former l'hostie sur qui doit descendre le Feu divin"¹⁵.

Il nous est maintenant possible de comprendre pourquoi nul symbole mieux que le Feu n'est en mesure de signifier la radicalité de la transformation opérée par la grâce sur la totalité de la Vie et de la Mort. Car, comme l'affirme le philosophe des éléments: "Par le feu tout change. Quand on veut que tout change, on appelle le feu"¹⁶. Comment, dès lors, ne pas songer à ces paroles de la Messe sur le Monde: "sur tout ce qui, dans la Chair humaine, s'apprête à naître ou à périr sous le soleil qui monte, j'appellerai le Feu"?¹⁷

6. Remarques finales

La transformation par le feu et la nécessité d'une Mort conçue comme métamorphose sont, en fait, subordonnées au but ultime: l'union au Christ¹⁸.

Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le symbolisme du feu se doubler de quelques images intimistes. Globalement

(15) H. DE LUBAC, Blondel..., op. cit., p. 43.

(16) G. BACHELARD, La psychanalyse du feu, (Coll. "Idées", no 73), Paris, Gallimard, p. 96.

(17) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XIII, op. cit., p. 187.

(18) Ibid., p. 151. Voir également t. XII, p. 187.

présenté comme un holocauste dont nous offrons la matière du sacrifice¹⁹, l'acte de pénétration de la Terre par le Feu devient absorption par le Centre flamboyant de l'Univers, conçu comme une Ame. D'ailleurs, cette image n'est pas dépourvue d'un certain "calorisme" dont la valeur maternelle ne fait pas de doute: "Si je ne pouvais croire, moi, que votre Présence réelle anime, assouplit, réchauffe la moindre des énergies qui me pénètrent ou me frôlent, est-ce que, transi dans les moelles de mon être, je ne mourrais pas de froid?"²⁰ Il en est de même, également, pour le caractère séparateur du Feu (structures antithétiques) qui opère une véritable ségrégation entre les éléments bons et mauvais, ces derniers étant ceux qui refusent l'union au Christ. Celui-ci est un "glaive qui sépare"²¹, car "justement parce qu'Il est Celui qui unit, Il est aussi Celui qui trie, qui sépare, et qui juge"²².

Or, toute transformation par le Feu suppose une purification qui n'est pas sans laisser de déchets.

(19) Ibid., p. 150.

(20) Ibid., pp. 146-147.

(21) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 317.

(22) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. IV, op. cit., p. 187.

Le mouvement qui agrège l'Univers au Christ est en réalité une ségrégation. Une part de Matière mauvaise, définitivement éliminée formera le déchet irréductible de l'opération salvifique universelle. Il y a une Massa damnata, non libérable en soi, et qui libérera cependant, un jour, l'Univers élu, de son poids, quand elle tombera, comme du lest abandonné, au pôle inférieur de l'existence. C'est là un redoutable mystère²³.

A ce déchet de l'évolution semble correspondre, mais en sens inverse, ces déchets apparents de nos existences que sont les souffrances. Celles-ci deviennent énergie spirituelle, force de croissance.

La souffrance humaine, la totalité de la souffrance répandue, à chaque instant, sur la terre entière, quel océan immense! Mais de quoi est-elle formée, cette masse? De noirceur, de lacunes, de déchets?... Non pas, mais répétons-le, d'énergie possible. Dans la souffrance est cachée, avec une intensité extrême, la force ascensionnelle du Monde²⁴.

Ainsi, nous pouvons reconnaître à la souffrance un pouvoir de sublimation analogue à celui du Feu. Comme lui, elle transforme. Voilà donc pourquoi, bien qu'elle ne soit pas une image, il nous fallait signaler son importance à l'occasion de notre étude sur les structures synthétiques.

(23) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. XII, op. cit., p. 461.

(24) P. TEILHARD DE CHARDIN, Oeuvres, t. VI, op. cit., p. 65.

Concluons donc. La mort comme métamorphose, incluant le pouvoir transformateur de la souffrance, est nécessaire pour permettre notre union au Christ car toute forme, ici-bas, est provisoire. Cependant, cette transformation nécessite l'intervention de la grâce divine dont le Feu constitue le symbole privilégié.

CONCLUSION

Pour le véritable amant de la Vie, il n'est de plus grand sacrilège que le refus d'embrasser son inséparable soeur, la Mort.

Qui n'a pas tenté de sonder les profondeurs de la Vie et d'en mesurer l'étendue, ne serait-ce qu'à une échelle purement individuelle, ne saurait nous éclairer sur la Mort. De même, celui qui prétendrait nous informer sur la Vie sans en avoir envisagé le terme, celui-là serait condamné au mutisme car ses dires feraient figure de présomptions pour ceux qui entendent porter pleinement le nom d'homme. Aussi, nul mieux que Teilhard n'est en droit de nous parler de l'une et de l'autre.

Mais la condition humaine est telle qu'elle ne se laisse définir totalement par aucune réalité d'ici-bas, pas même la Mort dont elle partage la fatalité avec toutes les espèces animales.

Car la Mort est la limite objective par excellence, l'écueil contre lequel viennent se briser les tentatives les plus prométhéennes. Aussi, toute l'histoire humaine peut-elle être présentée comme un effort continu pour dominer les visages

de la Mort, symbole de toutes les limites, de l'Espace et surtout du Temps.

Il est devenu banal de signaler l'infinie disproportion qui existe entre nos désirs et les maigres satisfactions qu'ils obtiennent. C'est comme si notre enfance avait creusé en nous une ouverture sans fond et sans but précis. Toute tentative et toute recherche de plénitude semblent vouées à l'échec. Jean-Paul Sartre ne disait pas autre chose de cette "passion inutile" qui s'évertue à être En-Soi-Pour-Soi.

C'est pourquoi la Mort se présente comme l'arrêt de cette interminable recherche d'un objet inexistant. Elle est frustration pour tout homme qui s'illusionne et croit trouver la plénitude à travers la succession des instants. Sa vie pourrait durer mille ans, son être n'en serait pas moins fragmenté.

Mais le Temps ne fait pas que nous interdire l'accès à la plénitude, il porte intrinsèquement la Mort, il la secrète par nécessité. La dialectique hégélienne nous apprend qu'il faut nier pour affirmer, ne pas être pour devenir, s'opposer pour se poser dans l'existence.

Ainsi, la Mort est, par nécessité, fondamentalement omniprésente; conséquemment, nul n'est autorisé à en négliger l'importance objective et, à plus forte raison, en nier la signification subjective.

Or, c'est cette dernière que nous avons tenté de découvrir chez l'auteur du Milieu divin.

Notre première partie nous a mis en présence d'une pensée profondément imprégnée de spiritualité chrétienne. La Mort, même lorsqu'elle faisait l'objet d'une réflexion d'ordre philosophique ou à caractère scientifique, semblait inséparable d'une perspective de foi; comme si seule la question du Sens guidait la recherche de Teilhard.

En outre, notre étude chronologique du développement de sa pensée sur la Mort ne nous a pas révélé de véritable évolution. En effet, les mêmes représentations de la Mort apparaissent dans les premiers écrits et ceux de la maturité. De plus, cette récurrence se double de la présence simultanée de diverses représentations de la Mort à certaines périodes.

Nous pouvions donc soupçonner que les représentations de la Mort étaient davantage des expressions de la subjectivité de Teilhard que des déductions découlant d'une rigoureuse démarche intellectuelle. De plus, cet état de fait ne nous semblait pas résulter uniquement d'une quelconque influence de la spiritualité chrétienne.

Nous devions alors tenter de vérifier si les principales représentations de la Mort (issue, extase, métamorphose) ne trouveraient pas leurs véritables racines dans des ensembles

affectivo-représentatifs surdéterminés par les dominantes réflexes qui sont à la base de la formation tripartite de l'Imaginaire.

Ainsi, nous avons pu constater que la représentation de la Mort comme issue semblait appartenir à une constellation d'images associées aux archétypes du gouffre et du sommet, des ténèbres et de la lumière. Les sentiments de vertige et d'étouffement qui accompagnent la situation existentielle éprouvée comme une chute dans un gouffre labyrinthique appelaient tout naturellement la recherche d'une issue, à savoir la Mort. Puisque ces images se profilent sur un axe vertical supposant l'opposition radicale du haut et du bas, ils appartiennent aux structures antithétiques du Régime diurne de l'Imaginaire.

Quant à la Mort conçue sous forme d'extase, sa signification semblait s'éclairer par l'image du Centre dont la pénétration s'accompagne des sentiments de confiance et d'intimité chaleureuse. Le symbole du Centre appelle les images d'emboîtement et d'enveloppement propres à la forme sphérique suggérant les valeurs féminines et maternelles. Etre absorbé par le Centre divin semblait le désir le plus cher de Teilhard. Ces images intimistes appartiennent aux structures mystiques du Régime nocturne de l'Imaginaire.

Finalement, les quelques paragraphes consacrés à la Mort conçue comme une métamorphose nous ont introduit au coeur de la spiritualité teilhardienne dominée par la grâce dont le symbole privilégié est le Feu. Ce dernier, à cause de la transformation progressive mais radicale qu'il suggère, témoigne de la nécessité d'une purification et d'une sublimation (structures antithétiques) pour réaliser l'union avec le divin (structures mystiques). Incarnation du transcendant au Coeur du Monde, le Feu est médiateur. Energie d'évolution, le Feu nous fait monter vers le Père. Voilà pourquoi le Feu appartient aux structures synthétiques caractérisées par l'intégration au Devenir.

La première conclusion à laquelle nous parvenons est que la spiritualité teilhardienne est essentiellement nocturne, c'est-à-dire dominée par la notion d'union progressive. A cet égard, la signification de la Mort conçue comme extase ou comme métamorphose ne présente pas de doute sérieux. Quant à la Mort représentée sous forme d'issue, nous avons vu que son sens relève moins d'une évasion que de la recherche du guide dont la volonté seule importe. Somme toute, le transcendant est incarné au coeur de l'existence.

En second lieu, il apparaît que le grand dénominateur commun aux trois représentations de la Mort est la notion de libération. La signification de la Mort serait donc celle

d'une libération par rapport à tout ce qui entrave le passage en Dieu, considéré comme l'Unique Nécessaire.

Troisièmement, la pensée de Teilhard, dans son ensemble, semble principalement nocturne. En effet, les procédés d'inversion des valeurs y sont fréquents. L'image la plus simple et la plus significative est l'inversion de la gravité.

Notre investigation nous conduit également à émettre une hypothèse. Si nous considérons la configuration tripartite de l'Imaginaire comme l'expression de trois mouvements fondamentaux d'une conscience (au sens large: affective, intellectuelle, spirituelle) orientée vers la saisie d'elle-même, nous pouvons aussi concevoir ceux-là comme trois aspects d'un seul dynamisme. Par exemple: élévation, transformation et union ne seraient pas tant les trois moments successifs d'une vie intérieure que les trois dimensions d'un seul mouvement, la rencontre avec le divin. En régime d'incarnation, ni l'élévation ni l'union ne peuvent être considérées comme absolues.

Si notre hypothèse se trouvait confirmée, nous aurions là une explication partielle de la récurrence et de la présence simultanée de diverses représentations de la Mort à certaines périodes du développement de la pensée teilhardienne. Ainsi s'expliquerait l'absence d'évolution de Teilhard concernant sa représentation de la Mort.

Notre travail a, pour l'essentiel, consisté à faire oeuvre de classification. Nous sommes maintenant en mesure d'affirmer que les trois principales représentations teilhardiennes de la Mort trouvent place dans les trois grandes catégories de l'Imaginaire.

Cependant, ce résultat serait bien dérisoire s'il ne permettait pas un approfondissement du rôle de la fonction imaginaire dans le développement de la spiritualité. Nous n'avons fait que dégager les principaux matériaux nécessaires à une étude sur la façon dont la fonction imaginaire transforme et unifie la vie spirituelle de Teilhard.

Nous proposons cette orientation parce que nous pensons que l'imagination concourt à l'affectation des énergies requises à la rencontre du divin; énergies mises au service des mouvements de conscience surdéterminés par les réflexes dominants.

Sans verser dans le psychologisme plat, il ne serait pas inutile de vérifier dans quelle mesure le symbole est, non seulement l'expression d'un mouvement intérieur, mais peut-être davantage l'impression d'un mouvement que l'âme tente de s'assigner elle-même.

Nous sommes conscient de n'avoir pas épuisé le domaine symbolique teilhardien, loin de là, mais nous espérons avoir contribué à la compréhension de ce que nous considérons comme l'un des plus beaux témoignages d'espérance du vingtième siècle.

BIBLIOGRAPHIE

- ALQUIE, Ferdinand, Le désir d'éternité (Coll. "Initiation philosophique", no 43), Paris, P.U.F., 1968, 148 p.
- AUZOU, Georges, La Parole de Dieu, approches du mystère des saintes écritures (Coll. "Connaissance de la Bible", no 1), Paris, Editions de l'Orante, 1966, 444 p.
- BACHELARD, Gaston, La psychanalyse du feu (Coll. "Idées", no 73), Paris, Gallimard, 1968, 184 p.
- BACHELARD, Gaston, L'Air et les Songes, Essai sur l'imagination du mouvement, Paris, Librairie José Corti, 1976, 306 p.
- BACHELARD, Gaston, La Terre et les Rêveries du Repos, Essai sur les images de l'intimité, Paris, Librairie José Corti, 1977, 339 p.
- BACHELARD, Gaston, L'Eau et les Rêves, Essai sur l'imagination de la matière, Paris, Librairie José Corti, 1978, 265 p.
- BARTHELEMY-MADAULE, Madeleine, La Personne et le Drame humain chez Teilhard de Chardin, Paris, Seuil, 1967, 331 p.
- BAUDRILLARD, Jean. La société de consommation (Coll. "Idées", no 316), Paris, Gallimard, 1974, 318 p.
- BERGER, Gaston, Phénoménologie du temps et prospective, Paris, P.U.F., 1964, 278 p.
- BERNARD, Charles-André, Théologie symbolique, Paris, Téqui, 1978, 389 p.
- CHAUVET, Louis-Marie, Du symbolique au symbole, Essai sur les sacrements (Coll. "Rites et symboles", no 9), Paris, Cerf, 1979, 306 p.
- DIEL, Paul, Le symbolisme dans la mythologie grecque (Petite Bibliothèque Payot, no 87), Paris, Payot, 1981, 252 p.

- DURAND, Gilbert, Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire, Introduction à l'archétypologie générale (1960) (Coll. "Etudes", no 14), Paris, Bordas, 4e éd., 1973, 547 p.
- DURAND, Gilbert, L'imagination symbolique (Coll. "SUP", section "Le philosophe", no 66), Vendôme, P.U.F., 1976, 132 p.
- ELIADE, Mircea, Forgerons et alchimistes (Coll. "Idées et recherches", no 12), Paris, Flammarion, 1977, 188 p.
- ELIADE, Mircea, L'épreuve du labyrinthe (Coll. "Entretiens"), Paris, Ed. Pierre Belfond, 1978.
- GIRARD, René, La Violence et le sacré, Paris, Grasset, 1979, 451 p.
- JUNG, Carl Gustav, Présent et Avenir, Paris, Gonthier, 2e édition, 1970, 186 p.
- LUBAC, Henri de, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Paris, Aubier, 1962, 374 p.
- LUBAC, Henri de, La prière du Père Teilhard de Chardin, Paris, Fayard, 1964, 223 p.
- LUBAC, Henri de, Blondel et Teilhard de Chardin, Correspondance commentée (Bibliothèque des Archives de Philosophie, no 1), Paris, Beauchesne, 1965, 165 p.
- MANIGNE, J.-P., Pour une poétique de la foi, Essai sur le mystère symbolique (Coll. "Cogitatio Fidei", no 43), Paris, Cerf, 1969, 192 p.
- MICHAUD, Robert, Les Patriarches, Histoire et théologie (Coll. "Lire la Bible", no 42), Paris, Cerf, 1979, 175 p.
- MORIN, Edgar, L'homme et la mort, Paris, Seuil, 1970, 351 p.
- NEMECK, Francis Kelly, Teilhard de Chardin et Jean de la Croix (Hier Aujourd'hui, no 20), Montréal, Bellarmin, 1975, 144 p.
- OUINCE, René d', Un prophète en procès: Teilhard de Chardin dans l'Eglise de son temps (Coll. "Intelligence de la foi"), Paris, Aubier, 1970, 259 p.
- RABUT, Olivier, Le doute et l'absolu (Coll. "Voies ouvertes"), Mayenne, Gallimard, 1971, 214 p.

- ROSOLATO, Guy, Essais sur le symbolique (Coll. "Tel", no 37), Paris, Gallimard, 1979, 364 p.
- SCHELLENBAUM, Peter, Le Christ dans l'énergétique teilhardienne, Etude génétique (Coll. "Cogitatio Fidei", no 58), Paris, Cerf, 1971, 459 p.
- TEILHARD DE CHARDIN, Marguerite-Marie, L'énergie spirituelle de la souffrance, Paris, Seuil, 1958, 189 p.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, Etre plus, Paris, Seuil, 1970, 158 p.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, Réflexions et Prières dans l'Espace-Temps, Paris, Seuil, 1972, 159 p.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, Journal (26 août 1915 - 4 janvier 1919), Paris, Fayard, 1975, 396 p.
- TILLICH, Paul, Dynamique de la foi (Cahiers de l'actualité religieuse, no 26), Tournai, Casterman, 1968, 140 p.
- EN COLLABORATION, Le Message spirituel de Teilhard de Chardin, Colloque de Milan, Paris, Seuil, 1970, 273 p.

Collection "Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin", Paris, Seuil.

- I - Le Phénomène humain, 1955, 348 p.
- IV - Le Milieu divin, 1967, 203 p.
- V - L'Avenir de l'Homme, 1959, 405 p.
- VI - L'Energie humaine, 1962, 223 p.
- VII - L'Activation de l'Energie, 1963, 429 p.
- IX - Science et Christ, 1965, 293 p.
- X - Les Directions de l'Avenir, 1973, 236 p.
- XII - Ecrits du temps de la guerre, 1976, 479 p.
- XIII - Le Coeur de la Matière, 1976, 254 p.

Correspondance publiée de Pierre Teilhard de Chardin

Lettres de voyage (1923-1955), Paris, Grasset, 1961, 369 p.

Genèse d'une pensée (1914-1919), Paris, Grasset, 1961, 404 p.

Lettres d'Egypte (1905-1908), Paris, Aubier Montaigne, 1963, 287 p.

Lettres d'Hastings et de Paris (1908-1914), Paris,
Aubier Montaigne, 1965, 463 p.

Lettres à Léontine Zanta, Bruges, Desclée De Brouwer, 1965, 142 p.

Accomplir l'Homme (Lettres inédites 1926-1952), Paris, Grasset,
1968, 283 p.

Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de
Lubac, André Ravier, Paris, Aubier Montaigne, 1974, 512 p.

Articles de revue

BAUDRY, Gérard-Henry, "Les grands axes de l'eschatologie
teilhardienne (1946-1955)", dans Mélanges de science
religieuse, Revue trimestrielle, XXXIVe année, no 4,
(décembre 1977), Lille, pp. 213-235.

BAUDRY, Gérard-Henri, "Les grands axes de l'eschatologie
teilhardienne (1946-1955)", dans Mélanges de science
religieuse, Revue trimestrielle, XXXVe année, nos 1-2
(mars 1978), Lille, pp. 37-71.

DUCHARME, Léonard, "Les premiers écrits de Teilhard de Chardin",
dans Eglise et Théologie, 3 (1972), Ottawa, pp. 111-131.

FAIVRE, Antoine, "Les normes et la sécularisation du cosmos",
dans Eranos Jahrbuch (1975), vol. 44, Leiden, Editeurs
Adolf Portmann, Rudolf Ritsema, 1977, pp. 293-327.

SIBONY, Daniel, "Premier meurtre", dans Tel Quel, no 64 (1975),
pp. 41-52.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, "Les miracles de Lourdes et les enquêtes canoniques", dans Etudes, t. 118, 1909, pp. 161-183.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, "L'homme devant les enseignements de l'Eglise et devant la philosophie spiritualiste" à l'article Homme du Dictionnaire Apologétique de la foi catholique, t. II, (fasc. 8), 1912, col. 501-514.

THEVENOT, Xavier, "Emmaüs, une nouvelle Genèse? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 24, 13-35", dans Mélanges de science religieuse, Revue trimestrielle, XXXVIIe année, no 1 (1980), pp. 3-18.